ابن عطاء الله السكندري
وتصوّفه

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

الطبعة الأولى

القاهرة

١٩٥٨

مطابع دار الكتاب العربي بمصر
مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة

الإهداء

إلى روح والدى المرحوم

السيد محمد الغنيمى التفتازانى

شيخ السادة الغنيمية الصوفية

أ. غ. ت

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

« ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غيرما أظهره الله فيه » . « حكمة عطائية »

أحمدك اللهم حمداً كثيراً ، وأصلي وأسلم على نبيك الكريم وبعد :

يسرني أن أقدم اليوم كتابي عن « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » إلى قراء العربية والمهتمين بالفكر الإسلامي .

ولقد دفعني إلى نشر هذا البحث حب المساهمة من جانبي في تعريف المهتمين بالفكر الإسلامي بناحية طريفة جذابة منه وأعني بها التصوف الإسلامي ، وذلك على نحو يربط ماضينا بحاضرنا ، ويبرز ما في تراثنا الإسلامي من جوانب روحية سامية لم يعن بها الباحثون العناية اللائقة بها ، ولم يدرك الناس مالها من أهمية وخطر في تاريخ الحضارة الإنسانية ، وما قد يكون لها من فائدة في توجيه حياتنا وسلوكنا نحو مثل أخلاقية عليا . وقد توخيت في كتابته أسلوباً يلائم ذوق المفكر في القرن العشرين .

ولا يخفى أننا نعيش في عصر مادي مسرف في المادية ، ولم يعد الناس فيه — اللهم إلا قلة واعية — يلقون بالا إلى القيم الروحية ، وأصبح الغالب على حياة الناس فيه عدم الاستقرار النفسي الذي ينبعث من نظرهم إلى كل شيء في ضوء المادة ، وقياسهم كل شيء بمقياس الحس .

ويقيننا أن الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلتهم به الدنيا إلى تدبر ما في

الإسلام من المثل الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالما آخر له روعته وجلاله ، وله قيمه ومعاييره ، لغيروا من حكمهم على الأشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم فى تفاؤل وابتسام ، ولاندفعوا إلى العمل المثمر فى همة وثبات .

والتصوف فى رأينا منهج كامل فى الحياة ، والصوفى المحقق هو الذى لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا الاعتبار يعد « فلسفة إيجابية » تضفى على حياة الإنسان معنى سامياً .

وفى صفحات هذا الكتاب بيان لنوع من التصوف الكامل الذى يجمع بين حياة التعبد وحياة المجتمع ، ويرتبط كل الارتباط بشريعة الإسلام ، ويوجه القلوب والعقول معا إلى حياة أفضل واستقرار أكمل .

وإنى لأرجو مخلصا أن يكون فيه فائدة للناس جميعا ، سواء من كان منهم متخصصاً أو غير متخصص ، وأن يكون بداية لسلسلة من البحوث الأخرى فى هذا الميدان ، والتى يقصد بها فائدة العلم والناس معاً .

وقد كان موضوع هذا الكتاب بحثاً قدمته لكلية الآداب بجامعة القاهرة فى سبتمبر عام ١٩٥٥ ؛ وحصلت به على درجة الماجستير فى الفلسفة بامتياز .

ويجب على أن أنوه هنا بفضل أستاذى الجليل الدكتور محمد مصطفى حلمى أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة والمشرف على هذا البحث ، فقد جنبنى سيادته الكثير من الأخطاء العلمية ، وأرشدنى إلى المنهج العلمى فى البحث ، وأمدنى بوافر من التوجيهات المفيدة ، بحيث يجب القول بأن هذا البحث لا يعدو كونه ثمرة من ثمرات توجيهاته . وإنى غير قادر على أن أوفيه حقه من الشكر ، وأسأل الله تعالى أن يجزيه عنى خير الجزاء .

ولا يفوتنى كذلك أن أتوجه بالشكر إلى أستاذى الدكتور محمد عبد الهادى

أبى ريدة ، وإلى الدكتور توفيق الطويل على ما تفضلا به على فى مناقشتهما لهذا البحث من إبداء الكثير من الملاحظات العلمية القيمة التى انتفعت بها قبل نشرى له .

وأتوجه بالشكر كذلك إلى الأستاذين على القاضى وزكريا توفيق صاحبي مكتبة القاهرة الحديثة لمعاونتهما الصادقة فى نشر هذا الكتاب وإخراجه من صورته الخطية إلى صورته هذه . وأشكر كذلك أصحاب دار الكتاب العربى على ما بذلوه من جهد كبير فى طبعه .

والله أسأل أن يوفقنا جميعا إلى السداد ، وإليه يرجع الأمر كله ؟

أبو الوفا التفتازانى

فهرس الموضوعات

صحيفة

صحيفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه . وبعد :

موضوع هذا البحث ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه النظرى والعملى ، وهو موضوع لم يظفر من قبل — على أهميته — بما هو جدير به من عناية الباحثين واهتمامهم .

وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها فى التصوف المصرى خاصة ، وفى التصوف الإسلامى عامة ، ويعد صاحبها بحق ممثلا للتصوف المصرى فى النصف الأخير من القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين ، فضلا عن أنه أول واضع لمذهب إسقاط التدبير فى صورته الكاملة فى التصوف الإسلامى ، وأديب بارع ذو طريقة فى البلاغة ومكانة مرموقة فى تاريخ الأدب الصوفى العربى ، وإمام من أئمة المدرسة الشاذلية الصوفية .

وليست أهمية ابن عطاء الله قاصرة على التصوف المصرى والإسلامى فحسب، وإنما هى تتجاوز ذلك إلى التصوف المسيحى ، فيرجح أحد كبار المستشرقين الأسبان ، وهو آسين بلاثيوس ، فى بحث له ، أن الصوفى الأسبانى المعروف القديس جان دى لا كروا متأثر فى آرائه الصوفية بآراء المدرسة الشاذلية ممثلة فى حكم ابن عطاء الله السكندرى وشرح ابن عباد النفزى الرندى عليها . وقد رجح بلاثيوس وجود هذا التأثر والتأثير لما رآه من أوجه الشبه القوية بين آراء القديس جان دى لا كروا وبين آراء المدرسة الشاذلية فى كثير من المسائل الصوفية ، ولما كان من وجود ابن عباد الرندى — الذى ولد وعاش فى أسبانيا — على مقربة من المدرسة الكارميليتانية التى يمثلها القديس جان دى لا كروا .

فإذا كان ما يرجحه بلاثيوس بهذا الصدد صحيحا ، فإن آراء شيخنا السكندرى الصوفية تكون قد وجدت طريقها من مصر إلى أسبانيا ، وعملت عملها فى مذاهب صوفيتها المسيحيين .

يضاف إلى ما تقدم أن آراء ابن عطاء الله فى التصوف قد تهيأ لها من الذيوع والانتشار ما لم يتهيأ لغيرها ، فقد ظفرت الحكم العطائية ، وهى أهم مصنفات ابن عطاء الله وأبرزها دلالة على مذهبه الصوفى ، بعدد غير عادى من الشروح ، وذلك منذ القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحاضر ، فى أقطار عدة كأسبانيا والمغرب العربى والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو ، كما شرحت أحيانا بلغات أجنبية كالتركية والمالوية .

ولقد كان أمامى ، حين أقدمت على كتابة هذا البحث ، هدفان : الأول هو الكشف عن تاريخ حياة ابن عطاء الله السكندرى وعن منزلته ومشاركته فى الحركة الصوفية فى عصره ، وعما يمكن أن يكون بين حياته التصوفية ومذهبه من ارتباط ، والثانى الإبانة عن مذهبه الصوفى بإبرازه فى صورة متكاملة الأجزاء ، ومتصفة بالموضوعية ، ويتبين من خلالها أهمية المذهب وأوجه الطرافة والابتكار فيه .

لهذا فإن البحث قد اشتمل على قسمين رئيسيين :

فأما القسم الأول منه ، فقد عرضنا فى فصله الأول لأطوار حياة ابن عطاء الله السكندرى فى شىء من التفصيل ، مبينين مولده ونشأته بمدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى وطلبه العلم على خيرة أساتذتها فى عصره ، ومتحدثين عن طور اشتغاله بالتدريس فى القاهرة وإقامته بها ثم وفاته فيها ، ومتناولين دراسة تاريخ حياته فى ضوء عصره من نواحيه الدينية والسياسية والاجتماعية ، إلى غير ذلك مما يتعلق بهذه الموضوعات .

ويتناول الفصل الثانى من هذا القسم حياة ابن عطاء الله التصوفية الخاصة ، فنحن نذكر فيه كيف بدأت حياته هذه ، وكيف تدرج فى مدارج سلوكه الصوفى على يدى شيخه أبى العباس المرسى ، وكيف أصبح صوفيا كاملا داعيا إلى الله على طريقة الشاذلى ، ثم حاولنا فى هذا الفصل أيضاً أن نبين معالم التصوف المصرى وخصائصه ، ودور ابن عطاء الله فيه ، وأن نبين الخصومة التى كانت بين ابن عطاء الله ومعاصره تقى الدين بن تيمية ، وأن نفسر ما رواه المترجمون لابن عطاء الله من كرامات ، للإبانة عن منزلته كصوفى واصل ، فى ضوء علم النفس الحديث .

ثم ينتهي القسم الأول بفصل عن المصنفات العطائية وشروحها ، وهو يشتمل على تصنيف شامل لهذه المصنفات يوضح خصائص كل واحد منها سواء أكانت هذه الخصائص تصوفية أم أدبية أم فلسفية .

أما القسم الثانى من البحث ، فقد تناولنا فيه التصوف العطائى من ناحيتيه النظرية والعملية ، وفصول هذا القسم سبعة مرتبط بعضها بالبعض الآخر بنوعين من الارتباط : الأول ارتباط فى الموضوع بحيث أن كل واحد من موضوعات هذا القسم مرتبط بما قبله ومترتب عليه ، وهذا الارتباط يعطى صورة لكيفية تدرج السالك فى الطريق الصوفى وطبيعة أذواقه التى يعبر بها عما يصادفه ، مبتدئاً بإسقاط التدبير ، فمجاهدة نفسه بالرياضة الأخلاقية والعزلة والخلوة والذكر ، وبإلزامها آداب السلوك على اختلافها ، والترقى فى مقامات السلوك وأحواله المختلفة ، ومنتهيا بالتحقق بالمعرفة اليقينية بالله ، وشهود الأحدية فى الوجود ذوقاً وعياناً لا استدلالا وبرهانا . ولم يكن ثمة تمحل فى هذا الارتباط من حيث أن نصوص ابن عطاء الله هى التى تهدى إليه . والثانى ارتباط فى المذهب ، إذ المذهب العطائى الصوفى ، كما هو فى حقيقته ، وكما عرضناه فى هذا القسم ، مذهب مرتبط الأجزاء ، وقائم على أساس واحد هو إسقاط الإرادة والتدبير مع الله والإيمان التام بالقدر ، ولا يفهم أحد أجزائه مستقلا عن الآخر ، كما يسير صاحبه فى بسط مسائله على نهج خاص ومنطق معين يلتزمه منذ البداية إلى النهاية .

وقد عنينا فى هذا القسم الثانى من البحث بدراسة التصوف العملى عند ابن عطاء الله إلى جانب عنايتنا بدراسة تصوفه النظرى ، فتناولنا الرياضيات العملية عند ابن عطاء الله كرياضة النفس من الناحية الأخلاقية والعزلة والخلوة وما تستتبعه من جوع وسهر وصمت ، والذكر على اختلاف صوره ، وما ذلك إلا لإيماننا بأن الرياضات العملية هى — فى حقيقة الأمر — الإطار الذى تتم بداخله التفاعلات الوجدانية التى يعبر عنها الصوفى فيما بعد تعبيراً فى شكل نظريات ذوقية . وكثيراً ما كنا نسائل أنفسنا عند معالجة أى نظرية من نظريات ابن عطاء الله هذا السؤال : ما هى الظروف النفسية التى تحيط بابن عطاء الله حين يعبر عن أذواقه بهذا التعبير ؟

وقد درسنا مظاهر التصوف عند ابن عطاء الله ، نظرياً كان أو عملياً ، دراسة مقارنة

كلما دعا الأمر إلى ذلك ، فقارنا بين مذهب ابن عطاء الله ومذاهب بعض صوفية المسيحيين ، لنتبين أوجه الشبه أو الخلاف بين مذهبه ومذاهبهم ، واصطلاحاته واصطلاحاتهم .

وبالإضافة إلى ذلك لم نغفل دراسة بعض جوانب المذهب العطائى فى ضوء علم النفس والمذاهب الفلسفية الحديثة .

وقد عرضنا فى آخر البحث بعض تأويلات المذهب العطائى فى تفسير الوجود على أنه مذهب فى وحدة الوجود شبيه بمذهب ابن عربى ، أو على أنه مذهب فى الحلول ، وقد أثبتنا خطأ هذه التأويلات وبينا أن المذهب العطائى مذهب فى شهود الأحدية فى الوجود قائم على دعائم الذوق الصوفى لا البرهان العقلى .

وقد راعينا أن ندعم البحث بإيراد النصوص التى اعتمدنا عليها فى استخلاص نتائجه ، وهذا يفسر لم اشتمل على كثير منها ، أو من الإشارة إليها فى هوامشه ، وهذا محقق لفائدتين : الأولى أن إيراد النصوص يضفى على البحث صفة الموضوعية التى تتمثل فى أن يعبر ابن عطاء الله عن آرائه بأسلوبه وبطريقته الخاصة ، والثانية أنه يعين الباحث المستزيد على الرجوع إلى المصادر الأصلية .

وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال التصوف — إذا أردنا له أن يكون علميا — ينبغى أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ، وإيراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر ، تدليلا على النتائج المستخلصة منها ، إذ النص فى البحث الأدبى يحل محل التجربة فى البحث العلمى ، أو هكذا ينبغى أن يكون .

وإنا لنرجو أن نكون قد وفقنا إلى الكشف عن تاريخ حياة ذلك الصوفى المصرى السكندرى ، وعن مذهبه الصوفى من ناحيتيه النظرية والعملية ، وعن أهمية هذا المذهب ومكانته فى تاريخ التصوف المصرى خاصة ، وفى التصوف الإسلامى عامة ، والله هو الموفق وإليه يرجع الأمر كله .

القاهرة فى { أول رمضان ١٣٧٧ هـ
{ ٢١ مارس ١٩٥٨ م

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

القسم الأول

(١) ابن عطاء الله السكندرى وعصره

(٢) حيـــــــاته التصوفيـــة

(٣) مصنفـــــــــــــاته

الفصل الأول

ابن عطاء الله السكندرى وعصره

١ — تمهيد .

٢ — اسمه ولقبه ونسبه وأسرته .

٣ — مولده ونشأته بالإسكندرية وطلبه العلم وأساتذته .

٤ — اشتغاله بالتدريس فى القاهرة .

٥ — عصره من الناحيه الدينية ، وصلته بمدرسة الإسكندرية المالكية .

٦ — عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

٧ — وفاته وقبره ومسجده .

٨ — مكانته .

١ — تمهيد:

ليس من اليسير على الباحث أن يعطى صورة واضحة المعالم دقيقة التفاصيل لحياة ابن عطاء الله السكندرى ، وذلك راجع إلى أن كتاب التراجم لم يعرضوا لتاريخ حياته فى شيء من التفصيل يكشف عن جوانبها المتعددة ومراحل تطورها ، وأغلب الترجمات التى نجدها له موجزة للغاية ، وبعضها لا يتجاوز عدة أسطر .

وكان من الضرورى أن نستقرىء هذه التراجم المختلفة ، ونجمع بينها ليكمل بعضها البعض الآخر ، ثم نستخلص منها مادة ملائمة لتكوين تلك الصورة .

ولم يكن جمع هذه التراجم ذاتها أمراً هيناً ولا سهلا ، إذ أننا كنا نتلمسها فى المظان المختلفة ، وحتى يكون استقراؤنا أقرب إلى الكمال ، لم نكن نبحث عن ترجمته فى كتب التصوف وطبقات الصوفية فحسب ، وإنما كنا نبحث أيضاً عنها فى كتب طبقات الفقهاء وكتب التاريخ وبعض شروح مصنفاته .

وبعد أن أحصينا ما أمكن لنا معرفته من هذه التراجم عمدنا إلى مقارنتها بما هو مذكور فى كتب ابن عطاء الله نفسه — وما أقله — عن تاريخ حياته .

وبالإضافة إلى كل ما تقدم كنا نعمد إلى مختلف كتب التراجم مفتشين فيها عن تراجم أساتذته وتلاميذه ومعاصريه ، وقد وجدنا فى ذلك صعوبة ومشقة وخاصة فيما يتعلق بتراجم أساتذته الذين تتلمذ عليهم فى الفقه وعلوم اللغة والحديث ، وقد اضطررنا فى بعض الأحيان إلى قراءة مراجع بأكملها تلمسا لترجماتهم فى ثنايا ترجمات علماء آخرين معاصرين لهم .

وكيفما كان الأمر ، فنحن نرجو أن نكون بما بذلنا من جهد — على ضآلته — قد كشفنا عن بعض نواحى حياة هذا الصوفى الإسكندرى المصرى الكبير .

٢ — اسمه ولقبه ونسبه وأسرته :

ذكر الذين ترجموا لابن عطاء الله السكندرى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن

عبد الـكريم بن عطاء الله» وأنه يلقب بتاج الدين ، وبأبى الفضل[١] ، وبأبى العباس[٢] وانفرد ابن عجيبة بذكر اسمه ونسبه بشىء من التفصيل فقال :

« هو الشيخ الإمام تاج الدين وترجمان العارفين أبو الفضل أحمد بن محمد ابن عبد الـكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله . . . . »[٣] .

وذكر المترجمون له أنه من أهل الإسكندرية ، وينسب إليها فيقال :

الإسكندرانى أو السكندرى أو الإسكندرى ، وأضاف بعضهم أنه الجذامى[٤] نسباً ، المالـكى مذهباً[٥] ، الشاذلى طريقة .

وكون ابن عطاء الله جذامى النسب ، كما يذكر المترجمون له ، يعنى أنه من أصل عربى ، وأصل أجداده من الجذاميين الذين وفدوا إلى مصر واستوطنوا مدينة

---

(١) انظر : تاج الدين السبكى : طبقات الشافعية الـكبرى ، مصر ١٣٢٤ هـ ، جـ ٥ ، ص ١٧٦ ؛ ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ص ٧٠ ؛ ابن حجر العسقلانى : الدرر الـكامنة فى أعيان المائة الثامنة ، حيدر آباد الدكن ١٣٤٨ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة طبعة دار الـكتب ١٣٥٨ هـ ، جـ ٨ ، ص ٢٨٠ ؛ جلال الدين السيوطى : حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة مصر ١٣٢١ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٥٠ ؛ عبد الرءوف المناوى : الـكواكب الدرية و تراجم السادة الصوفية ، نسخة خطية بدار الـكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ ، جـ ٢ ، ص ٢٥٧ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، جـ ٦ ، ص ١٩ ؛ ابن عجيبة الحسنى : إيقاظ الهمم فى شرح الحـكم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، جـ ١ ، ص ٩ .

(٢) الديباج ص ٧٠ ؛ حسن المحاضرة جـ ١ ، ص ٢٥٠ .

(٣) إيقاظ الهمم ، جـ ١ ، ص ٩ .

(٤) الديباج ص ٧٠ ؛ حسن المحاضرة جـ ١ ، ص ٢٥٠ ؛ الـكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٢٥٧ ؛ إيقاظ الهمم ، جـ ١ ، ص ٩ .

(٥) اعتبره ابن فرحون مالـكيا فى الديباج ص ٧٠ ، وكذلك ابن عجيبة فى إيقاظ الهمم ، جـ ١ ص ٩ ، وكثير غيرهما ، وهذا على خلاف ما انفرد بذكره تاج الدين السبكى فى طبقاته من اعتباره شافعى المذهب : طبقات الشافعية الـكبرى ، جـ ٥ ، ص ١٧٦ .

الإسكندرية بعد الفتح الإسلامى[١] .

أما أسرته التى نشأ فيها فنحن لا نعرف عنها شيئاً كثيراً ، وكل ما نعرفه عن والده أن اسمه : « محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله » كما يدل عليه سياق اسم ابنه ، وأنه كان معاصراً للشيخ أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وقد عرفنا هذا من نص ورد فى لطائف المنن جاء فيه : « وأخبرنى والدى رحمه الله قال : دخلت على الشيخ أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه فسمعته يقول : والله لقد تسألونى عن المسألة لا يكون لها عندى جواب ، فأرى الجواب مسطراً فى الدواة والحصير والحائط »[٢] .

ويبدو أن أفراد الأسرة التى نشأ فيها كانوا مشتغلين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندرى كان فقيها معروفاً فى عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ لجده فقيها مشتغلا بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلته .

ولم يذكر المترجمون لابن عطاء الله شيئاً عن جده . إلا أننا عثرنا على ترجمة له فى الديباج لابن فرحون[٣] ، جاء فيها أنه كان إماماً فى الفقه والأصول والعربية ،

---

(١) قبيلة جذام التى ينتسب إليها ابن عطاء الله هى الحى الثامن من قبيلة كهلان التى ينتهى نسبها إلى بنى يعرب بن قحطان من العرب العاربة ، وبنوها هم بنو جذام بن عدى بن الحارث بن مرة ابن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان . وقد ذكر صاحب حماة أنه كان فى جذام الشرف والعدد . وقال الحمدانى عن الجذاميين إنهم أول من سكنوا مصر من العرب حين جاءوا فى الفتح الإسلامى مع عمرو بن العاص ، وأنهم اقطعوا فيها بلاداً ، وأنهم تفرقوا بعد ذلك فى بطون كثيرة من الأقطار ، فنهم فى إقلم الشرقية ، ومنهم فى الدقهلية ، ومنهم ببلاد الشام (القلقشندى : صبح الأعشى ، المطبعة الأميرية سنة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م ، جـ ١ ، ص ٣٣٠ وما بعدها) .
ومن الجذاميين الذين وفدوا إلى مصر فريق سكن مدينة الإسكندرية ، فقد ذكر أحمد بن على المقريزى المصرى أنه كان بالإسكندرية من جذام ولخم جماعة ذوو عدد وشجاعة وإقدام ، وأنه كانت لهم فيها أيام معلومة ، وأخبار معروفة ، ووقايع مشهورة (المقريزى المصرى : البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، القاهرة ١٣٣٤ هـ = ١٩١٧ م ، ص ٣٥) .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٣ .

(٣) الديباج ، ص ١٦٧ .

وأنه كان رفيقاً للفقيه المالكي أبي عمرو بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ في القراءة والتفقه على الشيخ أبي الحسن الإبياري أكبر علماء المالكية بالإسكندرية في ذلك العصر ، وقد ألف البيان والتقريب في شرح التهذيب ، وهو كتاب كبير جمع فيه علوما جمة فوائد عزيزة وأقوالا غريبة ، كما اختصر التهذيب اختصاراً حسناً ، واختصر المفصل للزمخشري ، وقد ذكر السيوطي أنه توفي سنة ٦١٢ هـ[١] .

وقد ذكر ابن عطاء الله جده في أكثر من موضع من كتابه لطائف المنن وإن كان لم يذكر اسمه ، ويفيد ما ذكره أنه كان فقيهاً متصدراً للإفادة في الفقه ، فمن ذلك ما حدث به قائلا : . . . ودخلت أنا عليه (يقصد على شيخه أبي العباس المرسي) فقال : « إذا عوفي الفقيه ناصر الدين يجلسك في موضع جدك (أي جد ابن عطاء الله) ، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية ، ونتكلم إن شاء الله في العلمين فكان ما أخبر به »[٢] .

ومن ذلك أيضاً ما أورده على لسان شيخه المرسي من قوله عنه : « . . . والله ما أرضى له (أي لابن عطاء الله) بجلسة جده ، ولكن بزيادة التصوف »[٣] .

والظاهر أن جده كان ينكر على الصوفية وأن هؤلاء كانوا يصبرون على أذاه ، على نحو ما يدل عليه نص ورد في لطائف المنن يقول فيه ابن عطاء الله : « . . . . . . وأخبرني بعض أصحابه (أي أصحاب الشيخ أبي العباس المرسي) : قال الشيخ يوماً : إذا جاء ابن فقيه الإسكندرية (يقصد ابن عطاء الله) فأعلموني به ، فلما أتيت أعلمنا الشيخ بك فقال : تقدم ، فقدمك بين يديه ، ثم قال : جاء جبريل عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ملك الجبال حين كذبته قريش فسلم عليه ملك الجبال وقال : يا محمد ، إن شئت أطبق عليهم الأخشبين فعلت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ، ولكن أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يوحده ولا يشرك به شيئا ، فصبر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رجاء من يخرج من أصلابهم ،

---

(١) حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٥ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٦٧ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٦٨ .

كذلك صبرنا على جد هذا الفقيه (يقصد جد ابن عطاء الله) لأجل هذا الفقيه»[١].

وقد ذكر ابن عطاء الله جده أيضاً فى سلسلة نسبه لأبيه فى صورة أبيات شعرية من قصيدة له جاء فيها :

وأحمد ليس يرجو فى معاد ... سوى جاه النبى لدى الكروب
ووالده محمد فاعف عنه ... وأدركه بلطف عن قريب
وعبدك يا كريم لجد عليه ... وبلغه إلى أوفى نصيب
عطاء الله والده أبحه ... منالا منك ستار العيوب[٢]

فأحمد فى البيت الأول إشارة إلى اسمه هو ، ومحمد فى البيت الثانى إشارة إلى اسم والده ، والشطر الأول من البيت الثالث إشارة إلى اسم جده لوالده عبد الكريم ، وعطاء الله فى البيت الرابع إشارة إلى اسم والد جده .

وهكذا تتبين مما سبق أن ابن عطاء الله إسكندرى المولد ، مصرى الموطن ، عربى الأصل ، ولهذا قيمة كبرى من حيث أنه يمثل التصوف المصرى فى القرن السابع الهجرى من ناحية ، ولأنه يدحض من ناحية أخرى ما يزعمه بعض الباحثين فى التصوف الإسلامى من المستشرقين من أن العرب لم يكونوا أهلا للتصوف الذى هو فى زعمهم نتاج خالص للفكر الفارسى أو الهندى ، أو أنه ليس إلا رد فعل للعقل الآرى تجاه الدين السامى الفاتح وهو الإسلام ، أو ما إلى ذلك من الفروض العامة التى لا تستند إلى أدلة . فظهور صوفينا ، ومن قبله كبار مؤسسى التصوف المصريين كذى النون المصرى وأبى بكر الزقاق وأبى الحسن بنان الحمال ، وظهور أبى سليمان الدارانى وأبى الحسن الحوارى بالشام ، وظهور الحارث بن أسد المحاسبى بالبصرة ، ثم ابن الفارض المصرى المولد العربى أو الحموى الأصل[٣] ، وظهور جميع صوفية المغرب الأشراف الذين ينتهى نسبهم إلى الحسن بن على ، دال على بطلان مثل هذه

---

(١) لطائف المنن ، ٦٨ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٧٣ .
(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥م ، ص ١٢ — ١٣ .

الدعاوى القائلة بأن التصوف من مصدر أجنبي ، وبأن العقلية العربية قاصرة عن الخوض فى حقائقه أو تذوق معانيه ، ومثبت بما لا يدع مجالا للشك لفضل العرب ومكانتهم فى تأسيس الحركة الصوفية الإسلامية منذ نشأتها الأولى .

٣ — مولده ونشأته بالإسكندرية وطلبه العلم :

وقد ولد ابن عطاء الله بمدينة الإسكندرية حيث كانت تقيم أسرته وحيث كان جده مشتغلا بتدريس الفقه . ونحن لانعرف السنة التى ولد فيها على وجه التحديد ، إذ لم يتعرض واحد من كتاب التراجم إلى ذكرها .

وقد عثرنا على بعض النصوص التى أمكننا بمقابلة بعضها بالبعض الآخر أن نستنبط السنة التى يمكن أن يكون مولده واقعاً فيها على وجه التقريب .

(ا) فقد أجمع المترجمون له على أن وفاته كانت فى سنة ٧٠٩ هـ ، وشذ عن هذا الإجماع الشعرانى ، إذ جعل تاريخ وفاته سنة ٧٠٧ هـ[1] . ونحن نأخذ بالتاريخ الأول لأننا لم نجد ما يؤيد الثانى .

(ب) ثم نحن أيضاً نعرف أن ابن عطاء الله توفى كهلا كما يذكر ذلك ابن حجر العسقلانى[2] ، فما هو سن الكهل ؟ .

ورد فى القاموس المحيط أن « الكهل » من وخطه الشيب ورأيت له بجالة ، أو من جاوز الثلاثين أو أربعاً وثلاثين إلى إحدى وخمسين[3] ، وكذلك ورد فى «النهاية فى غريب الحديث والأثر » لابن الأثير الجزرى ما نصه : « ... الكهل من الرجال من زاد على ثلاثين سنة إلى الأربعين ، وقيل من ثلاث وثلاثين إلى تمام الخمسين[4] .

(حـ) فإذا كان المقصود بالكهل من جاوز الثلاثين إلى إحدى وخمسين تقريباً ،

---

(١) الطبقات الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٤٣ هـ ، جـ ٢ ، ص ١٩ .

(٢) الدرر الكامنة ، جـ ١ ، ص ٣٧٤ .

(٣) الفيروزابادى : القاموس المحيط ، مادة « كهل » .

(٤) ابن الأثير الجزرى : النهاية فى غريب الحديث والأثر ، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ ، جـ ٤ ، ص ٤٢ .

وكانت وفاة ابن عطاء الله فى سنة ٧٠٩ هـ كهلا ، يكون مولده واقعاً فيما بين سنتى ٦٥٨ هـ و ٦٧٩ هـ .

ولكن تحديد هذه الفترة على هذا النحو لا يفيد ، إذ أنه ليس دقيقاً ولا حاسماً ، لذلك قارنا هذه النتيجة الأخيرة بنصوص أخرى تدل على ما يلى :

(ا) أن ابن عطاء الله كان تلميذاً للشيخ أبى العباس المرسى ، وأنه صحبه وأخذ عنه ، وأن صحبته له دامت إثنى عشر عاما(١) .

(ب) أن أبا العباس المرسى قد توفى سنة ٦٨٦ هـ(٢) .

(جـ) فينتج من هاتين المقدمتين أن صحبة ابن عطاء الله لشيخه قد بدأت فى سنة ٦٧٤ هـ .

(د) ثم نحن نعلم أيضاً أنه كان قبل صحبته لشيخه المرسى ، فقيهـا يطلب العلم الظاهر ، وقد جرت بينه وبين أصحاب شيخه مقاولة وخصومة ، ثم أقبل بعد ذلك على مجلسه فوجده يتكلم فى الأنفاس التى أمر بها الشارع(٣) ، وهذا يعنى أنه كان قبل سنة ٦٧٤ هـ شابا على أقل تقدير ، وعلى قدر من المعرفة والفهم يمكنه من مقاولة أصحاب الشيخ وفهم ما يدور بمجلسه .

وإذا قارنا ما توصلنا إليه فى هاتين النتيجتين الأخيرتين من أن صحبته لشيخه المرسى بدأت سنة ٦٧٤ هـ ، وأنه كان فى هذه السنة شاباً ناشئاً بما سبق أن توصلنا إليه من قبل من أن مولده يحتمل أن يكون واقعاً بين سنتى ٦٥٨ هـ ، ٦٧٩ هـ ، تبين لنا بوضوح أنه لا يعقل أن يكون مولده فى حدود سنة ٦٨٩ هـ بحال من الأحوال ، لأن هذا يعنى أن صحبته لشيخه المرسى وقعت قبل مولده بخمسة أعوام ، وهو محال ، وعلى ذلك نرجح أن يكون مراد ابن حجر العسقلانى بكونه كهلا حين توفى أنه كان

---

(١) لطائف المنن ص ٦٩ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٧ ، ص ٣٧١ ، حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ؛ المقريزى السلوك لمعرفة دول الملوك القاهرة ١٩٣٩ م ، ج ٨ القسم الثالث ص ٧٣٨ ، الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٢ .

(٣) لطائف المنن ص ٦٩ ، ٧٠ .

فى الواحد والخمسين من عمره (وربما تزيد قليلا) ، وهذا يعنى أنه ولد فى حدود سنة ٦٥٨ هـ ، ويترتب عليه أن يكون قد صحب أبا العباس المرسى أول ما صحبه وهو فى السادسة عشرة من عمره ، وهى سن ملائمة لكونه طالباً ناشئاً يطلب العلم الظاهر بمدينة الإسكندرية .

ولد ابن عطاء الله ونشأ إذن فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ، ويمكننا أن نميز فى حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منهما بمدينة الإسكندرية ، وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة ، فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ ، وقد نشأ فيه ابن عطاء الله طالباً لعلوم عصره الدينية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغيرها على خيرة أساتذتها فى ذلك الوقت . أما الطور الثانى فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهى السنة التى صحب فيها أبا العباس المرسى ، وينتهى بارتحاله منها إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلى ، ولم ينقطع فى نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة ، وينتهى بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ ، وهو طور نضوجه واكتماله كصوفى وفقيه .

وفى الطور الأول من أطوار حياته بمدينة الإسكندرية كان ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً تعصباً لعلوم الفقهاء ، وفى ذلك يقول عن نفسه : « . . . . وكنت أنا لأمره (يقصد شيخه المرسى) من المنكرين وعليه من المعترضين . . . . حتى جرت مقاولة بينى وبين أصحابه ، وذلك قبل صحبتى إياه ، وقلت لذلك الرجل : ليس إلا أهل العلم الظاهر ، وهؤلاء القوم (يعنى الصوفية) يدعون أموراً عظيمة وظاهر الشرع يأباها . . . . »[١] .

أما فى الطور الثانى فقد زال إنكاره وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقى أستاذه المرسى فأعجب به إعجاباً كبيراً وأخذ عنه طريق الصوفية ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل فى الفصل الثانى من الرسالة عن حياته صوفيا .

---

(١) لطائف المنن ، ص ٦٩ .

وجدير بالذكر أن ابن عطاء الله لم ينقطع فى الطور الثانى من حياته عن طلب العلوم الدينية بسلوكه طريق الصوفية ، وإنما ظل يطلب هذه العلوم بتوجيه شيخه له ، وكان يخشى فى بادىء الأمر أن تؤثر عليه صحبته لشيخه فتحول بينه وبين طلب العلم حتى اقتنع بما سمعه منه من أن صحبة الصوفية فى طريق الشاذلية لا تعنى التجرد وترك الأشغال بالعلم ، أو ترك الاشتغال بأى أمر دنيوى آخر ، وفى هذا يقول ما نصه : «... وكنت أنا سمعت الطلبة يقولون : من صحب المشايخ (أى مشايخ الصوفية) لا يجيء منه فى العلم الظاهر شىء ، فشق على أن يفوتنى العلم ، وشق على أن تفوتنى صحبة الشيخ . فأتيت إلى الشيخ فوجدته يأكل لحماً بخل ، فقلت فى نفسى : ليت الشيخ يطعمنى لقمة من يده ، فما استتممت الخاطر إلا وقد دفع فى فمى لقمة من يده ، ثم قال : نحن إذا صحبنا تاجراً ما نقول له اترك تجارتك وتعال ، أو صاحب صنعة ما نقول له اترك صنعتك وتعال ، أو طالب علم نقول له اترك طلبك وتعال ، ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله فيه . . . »(١)

وهكذا يتبين أن تصوف الشاذلية لم يكن متعارضاً مع الاشتغال بأمور الدنيا ، وبتعبير آخر لم يكن يقطع صاحبه عن حياة المجتمع الذى يعيش فيه .

وكانت مدينة الإسكندرية فى عصر ابن عطاء الله مركزاً هاماً من المراكز العلمية بالقطر المصرى ، وكان بها كثير من خيرة العلماء فى الفقه والتفسير والحديث والأصول وسائر العلوم العربية الإسلامية ، إلى جانب كونها زاخرة بجملة من شيوخ الصوفية الصالحين .

وقد تتلمذ ابن عطاء الله على أشهر فقهاء الإسكندرية فى ذلك العصر وهو الفقيه ناصر الدين بن المنير الجروى الجذامى الإسكندرى ، كان كما يقول ابن فرحون إماماً بارعاً فى الفقه وفى العربية ، وكان علامة الإسكندرية ، وقد توفى بها سنة ٦٨٣هـ(٢) وقد أورد ابن عطاء الله ذكره فيما يقوله عن نفسه وهذا نصه :

« ودخلت أنا عليه (أى على شيخه أبى العباس المرسى) فقال لى : إذا عوفى

---

(١) لطائف المنن ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) انظر الديباج ، ص ٧١ وما بعدها .

الفقيه ناصر الدين (ابن النير) بمجلسك فى موضع جدك ، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية ،وتتكلم إن شاء الله فى العلمين ، فـكان ما أخبر به»(١) .

ومن هذا النص نتبين أن ما أخبر به أبو العباس المرسى عن تصدير ناصر الدين ابن المنير لابن عطاء الله فى الفقه قد وقع ، وهذا يعنى أن ابن المنير قد صدره باعتباره تلميذاً له فى الفقه حينما رآه جديراً بالتصدر والإفادة .

وقد تتلمذ ابن عطاء الله كذلك على طائفة من خيرة علماء عصره ،فيذكر ابن حجر العسقلانى فى الدرر الـكامنة أنه سمع من الأبرقوهى ، وأنه قرأ النحو على المحيى المازونى(٢) .

أما الأبرقوهى ،فهو على ما يذكر السيوطى فى حسن المحاضرة :الشيخ شهاب الدين أبو المعالى أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد ، وأنه كان مسند الديار المصرية ، وتوفى بمـكة حاجاً فى ذى القعدة سنة ٧٠١ هـ وعمره سبع وثمانون سنة(٣) ، وقد روى عنه ابن عطاء الله فى لطائف المنن ، وذكر استماعه له فى علم الحديث(٤) .

وأما المحيى المازونى الذى قرأ عليه ابن عطاء الله النحو ، فقد ذكره السيوطى فى ثنايا ترجمته لمحمد بن ابراهيم بن النحاس الحلبى النحوى المتوفى سنة ٦٩٨ هـ(٥) ، وكان المازونى وابن النحاس معدودين فى منزلة واحدة ، إذ لقب كلاهما بشيخ الديار المصرية فى عصره . وقد أورد ابن شاكر فى ترجمته لابن النحاس مايفيد أن المحيى المازونى هذا كان مقيما بمدينة الإسكندرية(٦) .

وتتلمذ ابن عطاء الله فى علم الحديث على الشيخ الإمام الحافظ شرف الدين أبى محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبى الحسن الدمياطى الذى قال عنه السيوطى إنه كان إماماً

---

(١) لطائف المنن ، ص ٦٧ .
(٢) الدرر الـكامنة ، ج ١ ص ٢٧٤ .
(٣) حسن المحاضرة ، ج ١ ص ١٨١ .
(٤) لطائف المنن ، ص ١٥ ، ١٦ .
(٥) السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ، ص ٦ .
(٦) ابن شاكر الـكتبى : فوات الوفيات ، مصر ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ص ١٧٢ — ١٧٣ .

علامة حافظاً حجة فقيهاً وأنه شيخ المحدثين ، ولد سنة ٦١٣ هـ وتفقه وبرع وطلب الحديث فرحل وجمع فأوعى ، وأنه تخرج بالمنذرى ، وتوفى سنة ٧٠٥ هـ(١) ، وقد ذكر ابن عطاء الله قراءته وسمعه عليه فى لطائف المنن(٢) .

ومن المرجح أن يكون ابن عطاء الله قد تتلمذ فى أصول الفقه والكلام وسائر المعقولات كالفلسفة والمنطق على عالم مشهور معاصر له هو الشيخ محمد بن محمود بن محمد بن عباد المعروف بشمس الدين الأصبهانى ، الذى كان كما يقول السبكى إماما فى المنطق والكلام والأصول والجدل ، فارسا لا يشق غباره ، متدينا لينا ورعا نزها ذا نعمة عالية ، وأنه كان كثير العبادة والمراقبة . وقد رجحنا ذلك بناء على ذكر ابن عطاء الله لاسم شمس الدين الأصبهانى فى لطائف المنن مسبوقا بقوله : « شيخنا الإمام العلامة » فى قوله عن اختلاف الشيخ الأصبهانى إلى مجلس المرسى وهذا نصه :

« . . . ولقد كان علماء الزمن يسلمون له (أى لأبى العباس المرسى) هذا الشأن ، حتى كان شيخنا الإمام العلامة سيف المناظرين حجة المتكلمين شمس الدين الأصبهانى ، والشيخ العلامة شمس الدين الأيكى يجلسان بين يديه جلوس المستفيدين آخذين عنه ومتلقين ما يبديه . . . »(٣)

وأصل الشيخ شمس الدين الأصبهانى هذا من أصفهان ، خرج منها شابا ، ودخل بغداد فاشتغل بها ، ثم قدم حلب وولى القضاء بمنبج ، ثم قدم القاهرة فولاه قاضى القضاة تاج الدين بن بنت الأعز قضاء قوص فباشرها مباشرة حسنة ، وقد أخذ العلم عنه جماعة ، وذكروا أن شيخ الإسلام تقى الدين القشيرى كان يحضر درسه بقوص ، وقد توفى بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ(٤) .

ومما هو جدير بالذكر أن الشيخ شمس الدين الأصبهانى كان قائما بتدريس الفلسفة فى مصر فى ذلك العصر ، فقد قال عنه السبكى : « ... وكان من دينه أن الطالب إذا أراد

---

(١) حسن المحاضرة ، جـ ١ ص ١٦٧ .
(٢) لطائف المنن ص ٧ .
(٣) نفس المرجع ، ٦١ .
(٤) انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ص ٤١ – ٤٢

أن يقرأ عليه الفلسفة ينهاه ويقول : لا حتى تمتزج بالشرعيات امتزاجا حقيقياً جيداً . . . . »[1].

ومن هذا تتبين أن الفلسفة لم تكن قد ركدت ركودا تاما بعد حملة الإمام الغزالى عليها فى القرن الخامس الهجرى ، بل كان هنالك من يقوم بتدريسها فى مصر فى القرن السابع الهجرى ، ومن يهتم بها ويطلبها من أبنائها ، كالشيخ محمد بن على البازنبارى الذى تتلمذ فى المعقولات على شمس الدين الأصبهانى وبرع خصوصا فى الأصول والمنطق على ما يذكر السبكى[2] .

وقد دخل مصر فى هذه الفترة من تاريخها الشيخ قطب الدين الشيرازى شارح الكليات ، وتلميذ نصير الدين الطوسى ، والمتوفى سنة ٧١٠ هـ[3] .

وإذ تبين هذا نستطيع القول بأن مصر كانت محطا لرحال الوافدين عليها من المشتغلين بالفلسفة والمعقولات والمنطق فى القرن السابع الهجرى ، وأن من أبنائها فى ذلك العصر من كان يطمح إلى دراسة الفلسفة على أيدى أولئك العلماء الوافدين إليها ، وأغلب الظن أن ابن عطاء الله كان واحداً من هؤلاء .

ومما سبق تتبين أن ابن عطاء الله قد نشأ بمدينة الاسكندرية فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ، وأنه قد تتلمذ على كبار علماء عصره فى مختلف العلوم ، بحيث يمكن القول بأنه قد تهيأت له باتصاله بهم ثقافة لغوية فقهية أصولية شاملة إلى جانب ثقافته الصوفية التى تكونت له بصحبته لشيخه أبى العباس المرسى .

هذه هى صورة لما كانت عليه حياته فى طوريها الأولين بمدينة الإسكندرية ، ويأتى بعد هذا الطور الثالث الأخير من أطوار حياته ، وهو الذى يبدأ من وقت ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة ، وينتهى بوفاته سنة ٧٠٩ ، وهو طور نضوجه واكتماله من الناحيتين الفقهية والتصوفية ، والإفادة فيهما عن طريق التدريس .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ص ٤١ — ٤٢

(٢) نفس المرجع ، جـ ٦ ص ٢٢ .

(٣) نفس المرجع ، جـ ٦ ، ص ٢٤٨ .

٤ — اشتغاله بالتدريس في القاهرة :

بعد وفاة الشيخ أبي العباس المرسى سنة ٦٨٦ هـ أصبح ابن عطاء الله وارث علمه ، والقائم على طريقته والدعوة لها من بعده ، وكان قبل وفاة المرسى أيضاً قد أصبح أهلا للتصدر لتدريس الفقه بمدينة الإسكندرية على نحو ما سلفت إليه الإشارة .

ثم يذكر المترجمون له أنه رحل من الإسكندرية إلى مدينة القاهرة ليقيم فيها وليشتغل بالتدريس والوعظ ، ونحن لا نعرف على وجه التحديد السنة التي رحل فيها من الإسكندرية إلى القاهرة ، ولكننا من ناحية أخرى نعرف أنه حين توفى شيخه أبو العباس المرسى سنة ٦٨٦ هـ كان هو بالقاهرة[1] ، ولعله استوطنها قبل ذلك التاريخ بقليل .

ويقول السبكي في طبقاته عن استيطانه لمدينة القاهرة ما نصه : « واستوطن الشيخ تاج الدين القاهرة يعظ الناس ويرشدهم »[2] ، ويقول المناوى في الكواكب الدرية عن ذلك أيضاً : « وأصله من الإسكندرية ، ثم قطن مصر وصار يعظ الناس ويرشدهم »[3] .

وقد تولى ابن عطاء الله التدريس بأكبر الجامعات الإسلامية في ذلك العصر ، وأعنى بها الجامع الأزهر ، فقد أورد ابن حجر عن الذهبي مانصه : « وكان (ابن عطاء الله الإسكندرى) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسى بكلام يروح النفس ، ويمزج كلام القوم بآثار السلف وفنون العلم ، فكثر اتباعه ، وكانت عليه سيما الخير[4] .

وورد في تعطير الأنفاس ما نصه : « كان رحمه الله بحراً زاخراً في العلوم، ويتكلم على الخواطر في مجلسه ، وفتح على جماعة على يديه الجامع الأزهر حضروا

---

(١) لطائف المنن ص ٦٠ .
(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ، ص ١٧٦ .
(٣) الكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٢٥٧ .
(٤) الدرر الكامنة ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ .

مجلسه ، وكان يجعل غالب مجلس تقريراته بالجامع الأزهر ، فيدرس فيه العلم الظاهر والعلم الباطن ، ولم يعترضه أحد من علماء عصره »(١) .

وقد وصف الشيخ داود بن باخلا ما كان عليه درس أستاذه ، وما كان يتركه من أثر بالغ في نفوس حاضريه فقال : « . . وأما الأستاذ الأجل الكبير محي طريقتهم ومظهر كلمتهم ، وناشر أعلامهم ، وباسط كلامهم (يقصد الصوفية) ، شيخنا وإمامنا ، الأستاذ الأجل تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عطاء الله رضى الله تعالى عنه وأرضاه ، وجعل الجنة متقلبه ومثواه ، وبلغه بفضله ما كان يرجوه ويتمناه من مطلبه وسؤله ، فهو في ذلك المجب المجاب ، والأمر الذى يشهد بتحقيقه وتصديقه قلوب أولى الألباب ، فتجد الميعاد الواحد باهرا ، ودليلا ظاهراً ، وله نتائج وفوائد ، وأنوار وزوائد ، ظهر ذلك في البلاد ، وانتشر بين العباد ، يجمع الميعاد الواحد بين المواعظ والحكم والرقائق في طريق الأبرار وطريق المقربين ، دلالة بالعلم والنور ، وتربية بالأقوال والأحوال ... فكم من تائب تاب ، وتغيرت أحواله السيئة وأصلح وأناب ، وكم من غافل تيقظ ، وجاهل تبصر ، وكم من قلب قاس مظلم لان وتنور »(٢) .

وذكر ابن تغرى بردى في النجوم الزاهرة عن ابن عطاء الله أنه « كان رجلا صالحا عالما يتكلم على كرسى ويحضر ميعاده خلق كثير ، وكان لوعظه تأثير في القلوب ، وكان له معرفة تامة بكلام أهل الحقائق وأرباب الطرائق»(٣) .

ومن هذه الصورة التى يعطيها لنا داود بن باخلا وابن تغرى بردى نتبين عظم منزلة شيخنا السكندرى كصوفى يرشد الناس إلى طريق الله ، وانتشار صيته في مصر في ذلك العصر .

---

(١) أبو الصلاح على بن محسن الصعيدى الشاذلى : تعطير الأنفاس بمناقب سيدى أبى الحسن الشاذلى وسيدى أبى العباس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ — ١١٢ .

(٢) داود بن باخلا : اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، جمعية النشر والتأليف الأزهرية سنة ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥ م ، الطبعة الأولى ص ٢٤ .

(٣) النجوم الزاهرة ، جـ ٨ ، ص ٢٨٠ .

وقد تخرج على يدى ابن عطاء الله جملة من الفقهاء والصوفية ، من أشهرهم الإمام تقى الدين السبكى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، والد تاج الدين السبكى صاحب طبقات الشافعية الكبرى المتوفى سنة ٧٧١ هـ . وكان تقى الدين السبكى من أشهر علماء عصره حتى أن ابن تيمية كان لا يعظم أحدا من أهل العصر كتعظيمه له ، كما كان كثير الثناء على تصنيفه فى الرد عليه ، وقد ذكر تاج الدين بن السبكى فى طبقاته فى ترجمته لوالده أن والده صحب ابن عطاء الله وتتلمذ عليه[١] ، كما ذكر فى ترجمته لابن عطاء الله أنه كان أستاذا لوالده فى التصوف[٢] . وذكر ابن حجر مانصه : . . . وأخذ عنه (أى عن ابن عطاء الله) تقى الدين السبكى ، قرأت على سارة بنت السبكى ، عن أبيها سماعاً ، قال : سمعت أبا الفضل بن عطاء الله يقول . . . فذكر شيئا من كلامه[٣] ، وذكر المناوى ما نصه : « وأخذ عنه جمع من الأعيان وانتفع به ، منهم شيخ الشافعية التقى السبكى رضى الله عنه[٤] » .

وهكذا تتلمذ على ابن عطاء الله من هم فى طبقة الأئمة وهذا دليل على علو منزلته ، وعلى أن طريقته — كما يقول السيوطى — لم يكن بها أدنى عوج ، أى أنها دائرة مع الكتاب والسنة ، وإليك ما يقوله عن ذلك : « . . وكان الشيخ تاج الدين بن عطاء الله يحضر مجلس وعظه الأئمة مثل الشيخ تقى الدين السبكى ، أمام وقته تفسيرا وحديثا وفقها وكلاما وأصولا ومنقولا ، بل المجتهد الذى لم يأت بعده مثله ولا قبله من دهر طويل ، وقد ذكر السبكى فى بعض كتبه أخذه عن الشيخ تاج الدين ، وحضوره مجلسه ونقل عنه فى بعض كلامه ، وقال إنه متكلم الصوفية على الطريقة الشاذلية . وفى المعجم المخرج للسبكى أنه قرأ عليه كتابه الحكم ، وذكر فيه قطعة منه قرأت عنه واتصلت له بالسند إليه ، ولو كان فى الطريقة الشاذلية أدنى عوج لم يثن عليها السبكى ، ولا ولده ، ولا أئمة عصره ومن قاربهم »[٥]

---

(١) انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٦ ، ص ١٤٦ وما بعدها ، وفى حسن المحاضرة ، جـ ١ ، ص ١٤٥ .
(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ، ص ١٧٦ .
(٣) الدرر الكامنة جـ ١ ، ص ٢٧٤ .
(٤) الكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٢٥٧ .
(٥) السيوطى : تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٤ م ، ص ٦٩ .

وكذلك أخذ عن ابن عطاء الله تلميذه وخليفته فى الطريقة الشاذلية من بعده الشيخ داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلى المعروف بابن باخلا ، كان كما يقول السيوطى فى ترجمته له من الأئمة الراسخين ، تفقه على مذهب مالك ، وله فنون عديدة وتصانيف مفيدة ، وكان يتكلم على طريق القوم ، توفى بالإسكندرية سنة ٧٣٣ هـ(١) .

وترجم الشعرانى للشيخ داود بن باخلا ترجمة وافية ، أورد فيها الكثير من أقواله ، وذكر أحواله ، وقد ذكر أن اسمه داود بن ماخلا (بالميم)(٢) .

ويعرف داود بن باخلا أيضاً باسم داود الباخلى عند مريدى الطريقة الشاذلية ، فقد ورد فى سلسلتهم بهذا الاسم(٣) . ومن مؤلفاته المشهورة بين طائفة الشاذلية كتابه « اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية » ، وقد ضمنه كثيراً من آرائه فى التصوف ، لا سيما ما يدور حول كلام الأولياء ، وعلوم الحقائق العقلية والقلبية ، وعلوم الحكمة الإلهية ، وما إلى ذلك من موضوعات(٤) .

ومن تلاميذ ابن عطاء الله الذين أخذوا عنه طريق الشاذلية الشيخ أبو العباس أحمد بن الميلق السكندرى الأصولى(٥) وكان كما يقول السيوطى يجلس للوعظ ، ولوعظه تأثير فى القلوب ، وتوفى سنة ٧٤٩ هـ(٦) .

وأخذ عنه أيضاً الشيخ أبو الحسن على القرافى(٧) .

وهكذا يتبين أن صوفينا السكندرى كان أستاذاً ذا شأن فى عصره ، وأنه قد تخرج عليه جملة من مشاهير العلماء المصريين فى الفقه والتصوف .

---

(١) السيوطى : بغية الوعاة ، ص ٢٤٦ .
(٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٦٣ وما بعدها .
(٣) منهل الأنوار المحمدية ، جمعها السيد على أحمد أبو النظر السكندرى ، وهى بذيل كتاب درة الأسرار وتحفة الأبرار لمحمد بن القاسم الحميرى ، الإسكندرية عام ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م ، ص ٢٢٧ .
(٤) اللطيفة المرضية ، ص ٧ وما بعدها .
(٥) ابن عباد الشاذلى : الأذكار العلية والأسرار الشاذلية ، طبع الإسكندرية ١٢٨٨ هـ ، ص ١٢٢ .
(٦) حسن المحاضرة ، ج ٨ ، ص ٢٦٩ .
(٧) الأذكار العلية ، ص ١٢١ .

والآن بعد أن تبينا أطوار حياته الثلاثة ننتقل إلى رسم صورة أخرى له من خلال عصره تتبين فيها خصائص هذا العصر من الناحية الدينية ، وصلة صوفينا بمدارسه الفقهية ، ثم خصائص هذا العصر من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، ومكانة صوفينا فيه .

٥ — خصائص عصره الدينية ودوره فى مدرسة الإسكندرية المالكية

تقع حياة ابن عطاء الله السكندرى فى النصف الأخير من القرن السابع الهجرى وفى العقد الأول من القرن الثامن الهجرى ، فما هى خصائص هذه الحقبة فى مصر من ناحية المذاهب الدينية ؟

يحدثنا التاريخ بأن مذهب الشيعة كان قد اختفى بمصر منذ أواخر القرن السادس الهجرى حين قضي عليه السلطان صلاح الدين الأيوبى سنة ٥٦٤ هـ ، وسادت بمصر منذ ذلك الوقت مذاهب أهل السنة ، فيقول المقريزى فى ذلك : « فقام ... السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، فى جمادى الآخرة سنة أربع وستين وخمسمائة وشرع فى تغيير الدولة . . . . . ، وأنشأ بمدينة مصر مدرسة للفقهاء الشافعية ، ومدرسة للفقهاء المالكية ، وصرف قضاة مصر الشيعة كلهم . . . . فلم يستتب عنه فى إقليم مصر إلا من كان شافعى المذهب ، فتظاهر الناس من حينئذ بمذهب مالك والشافعى واختفى مذهب الشيعة والاسماعيلية والإمامية حتى فقد من أرض مصر كلها »[1] .

وحينما نشأ ابن عطاء الله فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى وجد المذهب المالكى الذى ينتمى إليه قد أصبح على قدم المساواة مع جميع مذاهب أهل السنة الأخرى ، كما وجد السيادة لعقيدة أبى الحسن الأشعرى ، ولنستمع إلى المقريزى مصوراً الحالة الدينية فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية فى هذه الفترة قائلا : « فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ولى بمصر والقاهرة أربعة قضاة ، وهم شافعى ومالكى وحنفى وحنبلى ، فاستمر ذلك من سنة خمس وستين وستمائة حتى لم يبق

(١) تقى الدين المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ ، جـ ٤ ص ١٦١ .

فى مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعرى ، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط فى سائر ممالك الإسلام ، وعودى من تمذهب بغيرها وأنكر عليه . . . وأفتى فقهاء هذه الأمصار فى طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب ، وتحريم ما عداها ...»[١]

وكان للمذاهب الدينية السائدة فى هذا العصر أثر كبير فى اتجاه ابن عطاء الله الدينى ، فقد كان مالكى المذهب من ناحية ، ومصطنعا عقيدة أبى الحسن الأشعرى الكلامية من ناحية أخرى .

وقد ظهر فى عصر ابن عطاء الله كثير من أعيان علماء الشافعية والمالكية والحنبلية والحنفية . وكان بمدينة الإسكندرية على عصره مدرسة فقهية مالكية معروفة أسسها الشيخ أبو الحسن الإبيارى من أكبر علماء المالكية فى عصره والمتوفى سنة ٦١٨ هـ[٢] ، وتلميذاه الشيخ عبد الكريم بن عطاء الله أبو محمد الإسكندرانى ، جد ابن عطاء الله لوالده ، والمتوفى سنة ٦١٢ هـ ، والشيخ أبو عمرو بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ[٣] . ثم حمل لواء المدرسة بعد هؤلاء الفقيه ناصر الدين بن المنير الذى كان علامة الاسكندرية فى عصره[٤] ، ومعدودا من أكابر الفقهاء فى مصر ، حتى أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول[٥] : ديار مصر تفتخر برجلين فى طرفيها ، ابن المنير بالاسكندرية ، وابن دقيق العيد فى قوص[٦] ، وقد توفى ابن المنير سنة ٦٨٣ هـ .

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ؛ جزء ٤ ص ١٦١ .

(٢) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٤) انظر ترجمته فى الديباج ، ص ٧١ وما بعدها .

(٥) ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ هـ ، ص ٧٢ .

(٦) هو العلامة المشهور الشيخ أبو الفتح تقى الدين بن دقيق العيد القشيرى ، انتهت إليه رياسة العلم على مذهب الشافعى فى زمانه ، وتوفى سنة ٧٠٢ هـ (حسن المحاضرة ج ١ ، ص ١٤٣ ؛ طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ، ص ٢ وما بعدها .) وقد ذكره ابن عطاء الله السكندرى فى لطائف المنن ، وذكر استماعه له وروى عنه (لطائف المنن ص ٩٤ ، ١٣١) .

وكان ابن عطاء الله من حيث هو فقيه مالكى منتسبا إلى هذه المدرسة ، فقد تتلمذ كما سبق إن ذكرنا على ناصر الدين بن المنير أشهر علمائها فى وقته . ثم صدره هذا الأخير لتدريس فقه المالكية حينما رآه جديرا بالتصدر فيه ، ولم يكن فى ذلك الوقت إلا شابا حديث السن .

ثم كان ابن عطاء الله فى طور اكتماله كفقيه امتداداً لهذه المدرسه السكندرية ، إذ كان يدرّس فى الأزهر العلوم الظاهرة أيضا من فقه وتفسير وحديث وغيرها ، إلى جانب تدريسه التصوف ووعظه للعامة من الناس كما سبق أن تبينا ، ولذا اعتبره ابن فرحون من أعيان فقهاء المالكية وترجم له فى الديباج .

وقد صنف ابن عطاء الله فى فقه المالكية ، وذكر له السيوطى مصنفاً فيه عنوانه « مختصر تهذيب المدونة للبراعى » [١] .

٦ — عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية

وتقع حياة صوفينا السكندرى كلها أبان حكم دولة المماليك البحرية التى أول ملوكها المعز أيبك التركمانى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ .

وكانت الحياة السياسية فى مصر فى النصف الأخير من القرن السابع الهجرى غير مستقره من الناحية السياسية ، لأن التتار حاربوا سلاطين المماليك وهددوا مصر تهديداً مستمراً أبان الفترة الواقعة بين سنتي ٦٧٠ هـ و ٧٠٢ هـ [٢] .

وكذلك كان نظام الحكم الداخلى فى خلال هذه الفترة نظاماً استبدادياً ينفرد فيه السلاطين بجميع السلطات ، وكثيراً ما كانت تحدث الفتن والمؤامرات بين أمراء المماليك والسلاطين طمعاً فى الوصول إلى الحكم ، فلم يكن ثمة استقرار داخلى أيضاً .

وكان سكان مصر أبان دولة المماليك البحرية ينقسمون ، كما يقول لين بول ، إلى طبقتين متمايزتين تماماً : إحداها طبقة المماليك وهى الفئة القليلة من الحكام العسكريين

(١) حسن المحاضرة ، جـ ١ ، ص ٢٥٠ .
(٢) ابن إياس : بدائع الزهور طبعة بولاق ١٨٩٤ م ، جـ ٢ ص ١٠٨ و ١٠٩ و ١١٥ و ١٣٩ — ١٤٠ و ١٤٣ وما بعدها أيضاً .

(Military Oligarchy) ،والأخرى هي العامة من المصريين،ولم يكن لأفراد هذه الطبقة الاجتماعية الأخيرة أي صوت في حكم البلاد[١] .

وفي رأينا أنه كان إلى جانب هاتين الطبقتين طبقة ثالثة، وهي وأن كانت من الشعب إلا أن أفرادها كانوا يتمتعون باحترام السلاطين ، وكانت هذه الطبقة الثالثة هي الحائل الوحيد بين استبداد السلاطين والشعب، وأعني بها طبقة العلماء من الفقهاء والصوفية .

وكان ابن عطاء الله ،من حيث هو فقيه وصوفي بارز في عصره ، من هذه الطبقة الثالثة ، وكان لا يخشى بأس السلاطين ، ويرى أن من أهم واجبات الصوفي أمر الملوك بالمعروف ونهيهم عن المنكر إذا كانوا على غير الجادة القويمة ، والرحمة لجميع العباد ، والشفقة بالفقراء ،والانتصار لهم، وتقديمهم على الأغنياء وأبناء الدنيا من الملوك والأمراء وغيرهم، وإلى ذلك يشير بقوله : « . . . ومن أوصافهم (أي الصوفية) . . . . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند من يخاف ويرجى من الملوك . . . وخدمة الفقراء والشفقة والرحمة لجميع عباد الله . . . ومن أوصافهم تقديم الفقراء على الأغنياء وأبناء الآخرة على أبناء الدنيا . . . . »[٢]

وقد روى ابن عطاء الله في لطائف المنن عن نفسه رواية جاء فيها أنه اجتمع بالملك المنصور حسام الدين لاجين بن عبد الله المنصوري الذي ولي سلطنة مصر من سنة ٦٩٦ هـ إلى ٦٩٨[٣]، وفي اجتماعه هذا وعظه وعظاً طويلا مبيناً له أنه يستطيع أن يكون عادلا وجواداً، ومستحثاً إياه على شكر نعمة الملك بإقامة العدل بين الناس، ودفع الإضرار والأنكاد عن الرعية ، ولأهمية هذا الاجتماع نثبت فيما يلي نص الرواية المشيرة إليه :

يقول ابن عطاء الله : « . . . . ولما اجتمعت بالسلطان الملك المنصور لاجين رحمه الله قلت له : يجب عليكم الشكر لله فإن الله قد قرن دولتكم بالرخاء[٤]، وانشرحت قلوب الرعايا بكم ، والرخاء أمر لا يستطيع الملوك تكسبه ولا استجلابه كما يتكسبون

---

(١) Stanley Lane — Poole : A History of Egypt in the Middle Ages ; London 1901, pp. 252-254.

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٤٩ — ٥٠ .

(٣) بدائع الزهور ، جـ ١ ص ١٣٦ — ١٣٨ .

(٤) اقترنت دولة الملك المنصور لاجين بالرخاء لسبق وقوع قحط وفناء شديدين بمصر سنة ٦٩٥هـ (بدائع الزهور جـ ١ ،ص ١٣٣ — ١٣٤) .

العدل والجود والعطاء . قال : وما هو الشكر ؟ قلت : الشكر على ثلاثة أقسام : شكر اللسان ، وشكر الأركان ، وشكر الجنان . فشكر اللسان التحدث بالنعمة ، قال تعالى : «وأما بنعمة ربك فحدث » ، وشكر الأركان العمل بطاعة الله ، قال سبحانه وتعالى : « اعملوا آل داود شكراً » ، وشكر الجنان الاعتراف بأن كل نعمة بك أو بأحد من العباد هى من الله ، قال تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله » ... فقال : وما الذى يصير به الشاكر شاكراً ؟ قلت له : إذا كان ذا علم فبالتبيين والإرشاد ، وإذا كان ذا غنى فبالبذل والإيثار للعباد ، وإذ كان ذا جاه فبإظهار العدل فيهم ودفع الإضرار والأنكاد »(١) .

وهكذا يتبين لنا موقف مشرف للغاية وقفه ابن عطاء الله من أحد سلاطين عصره ، وهو فى رأينا ينطوى على علو همته وشدة زهده فى الدنيا وجاهها وثقته بالله وبنفسه ، وهو إلى جانب هذا صفحة مشرقة فى تاريخ التصوف المصرى تتبين منها أن الشعب لم يكن ليستكين دائماً لسلاطينه المستبدين ، وإنما كان يظهر من أبنائه صوفى كابن عطاء الله يقف فى وجه سلطان منهم يعظه حينما يراه محتاجاً إلى الوعظ ، ويحثه فى عبارة قوية بليغة على أن شكر نعمة الملك والسلطان والجاه لا يكون إلا بتحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس ، ودفع الاضرار والأنكاد عن الرعية ، ما أكثر ما كان يسببه سلاطين المماليك فى ذلك العصر من الأضرار والانكاد للمساكين من أبناء الشعب ! .

٧ — وفاته وقبره ومسجده

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفى صوفينا السكندرى فى سنة ٧٠٩ هـ .

وتحديد وفاته بسنة ٧٠٩ هـ أمر أجمع عليه المترجمون له ، وشذ عنهم فيه الشعرانى الذى ذكر أن وفاته كانت سنة ٧٠٧ هـ(٢) ، ونحن نأخذ بالتاريخ الأول لعدم وجود ما يرجح صحة التاريخ الثانى .

---

(١) لطائف المنن ، ص ١٢٨ .
(٢) الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٩ .

وقد حدد بعض المترجمين الشهر الذى وقعت فيه الوفاة ، وزاد بعضهم على هذا تحديد اليوم الذى وقعت فيه .

فيذكر السبكى أن وفاة ابن عطاء الله كانت فى شهر جمادى الآخرة من سنة ٧٠٩ هـ[١] ، ويذكر ابن حجر العسقلانى أنها كانت فى نصف جمادى الآخرة[٢] ، ويتفق معه فى ذلك ابن العماد الحنبلى[٣] ، ويحدد السيوطى يوم الوفاة نفسه فيقول إنها وقعت فى اليوم الثالث عشر من شهر جمادى الآخرة سنة ٧٠٩ هـ (= ١٩ نوفمبر سنة ١٣٠٩ م)[٤] .

وقد توفى ابن عطاء الله بالقاهرة كما ذكر ابن فرحون والسبكى[٥] ، وزاد ابن حجر العسقلانى أن وفاته كانت بالمدرسة المنصورية بالقاهرة[٦] ، وتابعه فى ذلك السيوطى[٧] .

والمدرسة المنصورية التى ذكر المترجمون أن وفاة ابن عطاء الله كانت بها هى المدرسة التى بداخل المارستان الكبير الذى بناه الملك المنصور سيف الدين قلاوون الألفى الصالحى (٦٧٨ هـ — ٦٨٩ هـ) ، وقد وصف المقريزى هذه المدرسة بأنها كانت من داخل المارستان الكبير المنصورى بخط بين القصرين بالقاهرة ، وأنشأها والقبة التى تجاهها الملك المنصور قلاوون على يد الأمير علم الدين سنجر الشجاعى ، ورتب بها دروساً أربعة لطوائف الفقهاء الأربعة ، ودرساً للطب ، ورتب بالقبة درساً للحديث النبوى ، ودرساً لتفسير القرآن الكريم ، وميعاداً (يكون الميعاد عادة للوعظ) وكانت هذه التداريس لا يليها إلا أجل المتبرزين[٨] وقد تم بناء المارستان والقبة والمدرسة سنة ٦٨٣ هـ[٩] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ، ص ١٧٧ .
(٢) الدرر الكامنة ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ .
(٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ١٩ — ٢٠ .
(٤) حسن المحاضرة ، جـ ٢ ، ص ٢٥٠ .
(٥) الديباج ص ٧٠ ؛ طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ ، ص ١٧٧ .
(٦) الدرر الكامنة ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ .
(٧) حسن المحاضرة ، جـ ٢ ، ص ٢٥٠ .
(٨) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، جـ ٤ ، ص ٢١٨ .
(٩) بدائع الزهور ، جـ ١ ، ص ١١٦ .

وقد ذكر الأستاذ لين پول أن هذا المارستان يشتمل على أبنية ثلاثة : المسجد والمارستان والقبة التي بها مدفن مؤسسه(١) .

ونحن نرجح أن يكون ابن عطاء الله قد تولى التدريس أو الميعاد بهذه المدرسة ، وأنه قد وافته منيته بها .

وكانت جنازة ابن عطاء الله بالقاهرة ، كما يحدثنا ابن تغرى بردى ، مشهودة حفلة للغاية(٢) .

وذكر المناوى أن ابن عطاء الله دفن بالقرافة بقرب بنى الوفا(٣) وقد حدد الأستاذ محمد رمزى موقع قبره فذكر ما نصه : قبر ابن عطاء الله السكندرى لا يزال موجوداً بجبانة سيدى على أبى الوفاء الكائنة تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، وهذا القبر يقع على بعد ٣٠٠ متر فى الجنوب الشرقى لجامع سيدى على أبى الوفاء ، وبجوار القبر من الغرب قبة تحتها كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام ، وبالقرب منها فى الشمال الغربى قبر محمد بن سيد الناس وقبة تحتها قبر عبد الله بن أبى جمرة »(٤) .

وقد زرت هذا القبر عند بدء اشتغالى بهذا البحث فوجدته عبارة عن ضريح مكشوف مبنى بالحجر يحيط به سور متهدم به قبله ، ويبدو أن ما حول الضريح كان مسجداً أو زاوية خصصت للتعبد والانقطاع ، وهذا يؤيد ما ذكره الحاج الكوهن فى طبقاته من أن ابن عطاء الله السكندرى دفن بسفح الجبل المقطم بزاويته التى كان يتعبد فيها(٥) .

وحول قبر ابن عطاء الله توجد قبور أخرى لبعض معاصريه من المشاهير كقبر تقى الدين بن دقيق العيد ، وهو ليس بعيداً عن قبر ابن عطاء الله ، وقد ذكر شمس الدين الزيات أيضاً أن حوش ابن عطاء الله فيه جماعة من العلماء والصلحاء

---

(١) A History of Egypt in the Middle Ages, p 283

(٢) النجوم الزاهرة جـ ٨ ، ص ٢٨٠ .

(٣) الكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٢٥٨ .

(٤) النجوم الزاهرة ، جـ ٨ ، ص ٢٨٠ بالهامش .

(٥) طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

والأشراف والقراء والفقهاء والمحدثين ، منهم القاضي محي الدين المغربي صهر ابن عطاء الله[1] .

وقبر ابن عطاء الله لا يزال إلى الآن مهملا وحبذا لو اعتنت به وزارة الأوقاف ، وهو من غير شك جدير بعنايتها ، أو اعتنى به المنتسبون للطريقة الشاذلية اعترافاً منهم بفضل صاحبه ومكانته في طريقتهم .

ولابن عطاء الله مسجد ينسب إليه بالإسكندرية ، ذكره على باشا مبارك في خططه وقال إنه مشهور بالإسكندرية وإن كان ابن عطاء الله لم يدفن بها ، واعتبره من المساجد الجامعة فيها[2] .

٨ — مكانته

وقد عرف المترجمون لابن عطاء الله السكندري بعد وفاته مكانته كعالم وصوفي له خطره ، وهؤلاء المترجمون ليسوا جميعاً من كتاب تراجم الصوفية ، وإنما غالبيتهم من المؤرخين وكتاب طبقات الفقهاء . وليس من شك في أن شهادات المؤرخين وكتاب طبقات الفقهاء أدل على منزلته من شهادات الصوفية أنفسهم له ، لأنها تكون عادة أبعد عن التحيز والمبالغة في ذكر المناقب .

فمن هؤلاء عفيف الدين اليافعي اليمني المتوفى سنة ٧٦٨ هـ الذي وصفه بأنه الشيخ الكبير العارف بالله الخبير ، شيخ الطريقين وإمام الفريقين ، دليل الطريقة ، ولسان الحقيقة ، ركن الشريعة المطهرة الرفيعة ، وأشاد بذكر مصنفاته العديدة مبيناً أنها اشتملت على أسرار ومعارف وحكم ، وأنها في غاية من الجودة[3] .

وقال عنه تاج الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ أنه كان إماماً عارفاً صاحب أشارات وكرامات ، وأن له قدما راسخة في التصوف[4] .

---

(١) شمس الدين محمد بن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ، المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ، ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٢) على باشا مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة ، طبعة بولاق سنة ١٣٠٦ ، ج ٧ ، ص ٦٩ .

(٣) عفيف الدين اليافعي اليمني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان مطبعة دار المعارف النظامية بحيدر آباد ١٣٣٩ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٤٧ .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٧٦ .

وشهد له ابن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩ هـ فى كتابه «الديباج» ، وهو كتاب فى تراجم أعيان المـالـكية ، بأنه كان جامعاً لأنواع العلوم من تفسير وحديث ونحو وأصول وفقه وغير ذلك ، وأنه كان أعجوبة زمانه فى كلام التصوف ، وأشار إلى أن الـكثيرين قد سلـكوا طريقه وانتفعوا به ، وأن له نظماً حسناً(١) .

وأبان ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ عن أنه كان المتكلم على لسان الصوفية فى زمانه ، وذكر أنه كانت له جلالة عجيبة ووقع فى النفوس(٢) .

ثم صور لنا عبد الرؤوف المناوى المصرى المتوفى سنة ١٠٣١ هـ مكانة ابن عطاء الله وثقافته الشاملة بقوله عنه : « إمام تاج علمه مرتفع ، وشمل فضله مجتمع ، وخبر نعته مشتهر ، ودر حكمه منتثر ، ومصنفاته مفيدة ، وحلل ذكره على ممر الأيام جديدة ، هجر النوم وقلاه ، ولو لم يكن له غير كتاب التنوير لـكفاه ...

« له اليد الطولى فى العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة ، إمام فى التفسير والحديث والأصول ، متبحر فى الفقه ، له وعظ يعذب فى القلوب ويحلو فى النفوس ، وكان رضى الله عنه قد تدرب بقواعد العقائد الشرعية ، وهذبته العلوم فاستدل بالمنطوق على المفهوم ، فساد بذلك العصابة الصوفية فـكان له من الرياسة شرف معلوم . . .(٣) »

وقد تنبأ له أستاذه المرسى بهذه المنزلة التى أشار إليها أولئك المترجمون وكثير غيرهم من قبل لمـا كان يراه من ذكائه وملازمته له ، على نحو ما يدل عليه قوله له إبان تلمذته عليه : « ... والله ليـكونن لك شأن عظيم . . .(٤) » « وقوله له أيضاً بهذا الصدد . . . . . . إلزم فوالله لئن لزمت لتـكونن مفتيا فى المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة ، أهل العلم الباطن(٥) » .

---

(١) الديباج ، ص ٧٠ .
(٢) الدرر الـكامنة ، جـ ١ ، ص ٢٧٣ .
(٣) الـكواكب الدرية ، نسخة خطية ، جـ ٢ ص ٢٥٧ .
(٤) لطائف المنن ، ص ٦٧ .
(٥) نفس المرجع ، ص ٧٠ .

الفصل الثانى

حياة ابن عطاء الله التصوفية

١ — تمهيد .

٢ — كيف بدأت حياته التصوفية .

٣ — حياته سالكا .

٤ — حياته صوفياً كاملا :

(ا) دوره فى الطريقة الشاذلية .

(ب) دوره فى التصوف المصرى .

(حـ) الخصومة بينه وبين ابن تيمية .

(د) ما يروى عنه من كرامات .

١ — تمهيد :

ذكرنا فى الفصل السابق أطوار حياة ابن عطاء الله السكندرى المختلفة وخصائص عصره من النواحى الدينية والسياسية والاجتماعية ومكانته فيه ، وقلنا إنه كان فى طور حياته الأول طالباً لعلوم عصره الدينية بالاسكندرية ، ومنكراً على الصوفية ، ثم أصبح فى الطور الثانى صوفياً لالتقائه بأبى العباس المرسى وتلمذته عليه ، كما لم ينقطع فيه عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها بالإسكندرية حينا حين أصبح جديراً بالتصدر فيها ، وبعد هذا أصبح صوفياً كاملا مرشدا فى طور حياته الثالث بالقاهرة .

ومن هذا التقسيم يتبين أن ابن عطاء الله لم ينشأ صوفياً بل على العكس من ذلك نشأ منكراً على الصوفية ، فما الذى غير مجرى حياته النفسية وجعله يقبل على طريق الصوفية ويصبح واحداً من أبرز رجاله ؟

هذا هو السؤال الذى عرض لنا أثناء كتابة سيرته ولكننا آثرنا لأهميته أن نفرد للإجابة عنه فصلا خاصاً نحلل فيه الدوافع النفسية التى تعاقبت على نفسه فآثر معها طريق الصوفية ، كما نوضح فيه حياته سالكا مبتدئا خاضعاً لإشراف شيخه ثم نختمه بصورة لحياته صوفياً مكتملا مرشداً إلى طريق الله ، مبينين فيها دوره فى مدرسته الشاذلية الصوفية ، وفى التصوف المصرى ، وذاكرين ما ينسب إليه من كرامات للإبانة عن منزلته كصوفى واصل مع تحليلها .

٢ — كيف بدأت حياته التصوفية :

نشأ ابن عطاء الله منكراً على الصوفية وعلى ما يعبرون عنه من علوم وأذواق بحكم بيئته وثقافته الفقهية المتقيدة بظاهر النصوص الشرعية والتى لا تسيغ التصوف من حيث هو علم لأحكام الباطن ، فقد كان جده لوالده أحد فقهاء عصره المنكرين على الصوفية أشد الإنكار على نحو ما أشرنا إليه من قبل[1] .

وممن كان ينكر عليهم ابن عطاء الله من الصوفية الشيخ أبو العباس المرسى ،

(١) انظر ص ١٢ — ١٣ من هذا البحث .

أشهر صوفية الاسكندرية فى عصره، ولندعه يصور إنكاره عليه خاصة وعلى الصوفية عامة قائلا : « . . وكنت أنا لأمره (أى لأمر أبى العباس المرسى) من المنكرين ، وعليه من المعترضين ، لا لشىء سمعته منه ، ولا لشىء صح نقله ، حتى جرت بينى وبين أصحابه مقاولة ، وذلك قبل صحبتى إياه ، وقلت لذلك الرجل : ليس إلا أهل العلم الظاهر ، وهؤلاء القوم (الصوفية) يدعون أموراً عظيمة ظاهر الشرع يأباها . . »(١) .

وهكذا كان ابن عطاء الله منكراً على أبى العباس المرسى ، لا لشىء سمعه منه ، ولا لشىء صح نقله عنه ، فهو إنكار دفع إليه محض التعصب للفقه ورجال الفقه ، وهذا يبين أن ابن عطاء الله لم يكن متهيئاً ولا مستعداً فى طور حياته الأول لأن يكون صوفياً . .

ولكن مقاولة ابن عطاء الله لأصحاب المرسى ، وخصومته لهم ، وإنكاره الشديد على شيخهم ، كل هذا أثار فى نفسه عدة خواطر جعلته يحاسب نفسه فى يومها ، وإذا بهذه المحاسبة تشتد وتعنف ، وإذا به يحس من نفسه أزمة شديدة خشى معها أن يكون منكراً على الشيخ من غير حق .

ولذا اندفع بقوة إلى مجلس أبى العباس المرسى ليستطلع حقيقة أمره ، وليعرف مبلغ علمه ، وحتى يتبين له ما إذا كان محقاً فى إنكاره وخصومته أم ليس الأمر كذلك فقال : « . . وكان سبب اجتماعى به (بالشيخ أبى العباس) أن قلت فى نفسى بعد أن جرت المخاصمة بينى وبين ذلك الرجل : دعنى أذهب أنظر إلى هذا الرجل ، فصاحب الحق له أمارات ولا يخفى شأنه ، فأتيت إلى مجلسه فوجدته يتكلم فى الأنفاس التى أمر الشارع بها فقال : الأول إسلام ، والثانى إيمان ، والثالث إحسان ، وإن شئت قلت : الأول عبادة ، والثانى عبودية ، والثالث عبودة ، وإن شئت قلت : الأول شريعة ، والثانى حقيقة والثالث تحقق أو نحو هذا ، فما زال يقول : وإن شئت قلت ، وإن شئت قلت إلى أن بهر عقلى ، وعلمت أن الرجل إنما يغترف من فيض بحر إلهى فأذهب الله ما كان عندى . . »(٢) .

(١) لطائف المنن ، ص ٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٩ — ٧٠

آمن ابن عطاء الله إذن بأبي العباس المرسى ، وأقر بعلمه وفضله ، وذهب ما كان عنده من الإنكار ، وانبهر عقله بما سمعه من علوم الحقيقة التي لم يكن ليتذوق شيئاً منها وهو فقيه يقف علمه عند حد محدود لا يمكن أن يبعث في نفسه شيئاً من الاطمئنان والسكينة مثلما يبعث هذا العلم المغترف من فيض بحر إلهى .

ولكن ماذا حدث بعد هذا اللقاء الأول بين ابن عطاء الله وشيخه ؟

يحدثنا ابن عطاء الله بأنه عاد ليلتئذ إلى منزله وهو في حالة نفسية لا يرغب معها في الإقبال على أهله ولا على غيرهم كما اعتاد ذلك من قبل ، بل وجد في نفسه من المعانى الغريبة والخواطر الملحة ما عجز عن أن يدرك كنهه ، فأسلمه ذلك إلى العزلة والانفراد عن الخلق في مكان ما ينظر من خلاله إلى السماء وإلى الكواكب وإلى ما خلق الله فيها من عجائب قدرته ، متأملا في الكون كله مستكنها لحقيقته متفكراً في خالقه فقال « . . ثم أتيت تلك الليلة إلى المنزل فلم أجد في شيئاً يقبل الاجتماع بالأهل على عادتى ، ووجدت معنى غريبا لا أدرى ما هو ، فانفردت في مكان ما أنظر إلى السماء وإلى كواكبها وإلى ما خلق الله فيها من عجائب قدرته ، فحملنى ذلك على العود إليه مرة أخرى . . . »[1] .

وهكذا طرأت على ابن عطاء الله حالة من الحالات الوجدانية الخاصة ، وهى حالة القلق الذى لا يدرك كنهه ولا يعرف سببه ، عبر عنها بأنها معنى غريب لا يدرى ما هو ، ولعله ناشىء من تفكره في الكون وخالقه ومحاولته استكناه المجهول وغير ذلك من الخواطر الأخرى التي خطرت له في إلحاح ، فلجأ إلى الاستبطان الذاتى الذى يفتش في أعماق النفس عن الحقائق فلم يجد شيئاً ولم يحقق له أمله المنشود .

وهذه الحالة النفسية من القلق المبهم هى في رأينا نقطة البداية في سلوكه الطريق الصوفى ، وقد سببها له تجاذب دوافع متعارضة متصارعة : فهو من ناحية تعرض له مشكلات وجدانية يمسها في نفسه التأمل ، ومن ناحية أخرى يرى نفسه عاجزاً كل العجز عن أن يجد لهذه المشكلات حلا ، فالتمس لنفسه ، كثيرة من الصوفية ، مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله ، يقول أميل بوترو : ... إن نقطة البداية واللحظة الأولى

---

(١) لطائف المنن ، ص ٧٠ .

(بالنسبة لحياة الصوفى النفسية) حالة من حالات النفس من الصعب تحديدها ... ، إنها حالة من الرغبة المبهمة القلقة ، شديدة كعذاب نفسى ، لا يمكن قط تحديدها أو بالأحرى تفسيرها من حيث موضوعها والدافع إليها ، . . هى تطلع نحو المجهول ، نحو خير لازم للقلب يقصر العقل عن تمثله ... ، وعند الصوفى هى حالة عميقة ومستمرة ، وتؤرق النفس . . . »[1] . ثم يذكر «بوترو» أنها تدفع الصوفى بعد ذلك إلى تصور اللامتناهى الخالد الكامل الله على أنه الموضوع الأسمى لرغباته . وما ذلك إلا ما يسميه الصوفية المسلمون بالالتجاء إلى الله .

وهكذا لم يجد ابن عطاء الله بداً من أن يلتجىء إلى الله لعجزه وقصوره فهو لم يتوصل بفكره وعلمه إلى ما فيه غناء لقلبه .

ومن ثم فكر فى أن يعود إلى الشيخ أبى العباس مرة أخرى فهو رجل عارف بالله وبطرق السماء ويمكن أن يتخذه مثلا أعلى ، وهو الوحيد الذى يبدو أنه قادر على إزالة همومه وهواجسه .

يقول ابن عطاء الله : « .... فأتيت إليه فاستؤذن على ، فلما دخلت عليه قام وتلقانى ببشاشة وإقبال حتى دهشت خجلا ، واستصغرت نفسى أن أكون أهلا لذلك ، فكان أول ما قلت له : ياسيدى أنا والله أحبك ، فقال : أحبك الله كما أحببتنى ، ثم شكوت له ما أجده من هموم وأحزان ، فقال : أحوال العبد أربع لا خامس لها : النعمة والبلية والطاعة والمعصية ، فإن كنت بالنعمة فمقتضى الحق منك الشكر ، وإن كنت بالبلية فمقتضى الحق منك الصبر ، وإن كنت بالطاعة فمقتضى الحق منك شهود منته عليك فيها ، وإن كنت بالمعصية فمقتضى الحق منك وجود الاستغفار . فقمت من عنده وكأنما كانت الهموم والأحزان ثوباً نزعته . ثم سألنى بعد ذلك بعدة : كيف حالك ؟ فقلت : أفتش عن الهم فلا أجده ، فقال :

ليلى بوجهك مشرق   وظلامه فى الناس سارى

---

(١) Emile Boutroux : La Psychologie du Mysticisme, Conférence Faite à l' Institut Psychologique Intérnational, le 7 Février 1902.

والناس فى سدف الظلام ونحن فى ضوء النهار

إلزم ، فوالله لئن لزمت لتكونن مفتياً فى المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن »[1] .

والمتأمل فى هذه العبارات التى يصور فيها ابن عطاء الله لقاءه بشيخه اللقاء الثانى يرى أن حالة القلق النفسى المبهم عنده قد تحولت إلى حالة من الاستقرار النفسى .

ومبعث هذا الاستقرار أنه أقبل على شيخه والحب يملأ قلبه له ، فشكا إليه ما كان يجده فى نفسه من الهموم والأحزان التى كانت تؤرق نفسه وتسبب له — كما يمكن أن تسبب لغيره من المقبلين على طريق الصوفية أيضاً — عقدة نفسية ، وإلى ذلك يشير السهروردى فى عوارف المعارف بقوله : « ... إن المريد متى انطوى ضميره على شىء لا يكشفه للشيخ تصريحاً أو تعريضاً يصير على باطنه منه عقدة فى الطريق ، وبالقول مع الشيخ تنحلل العقدة وتزول »[2] .

واستطاع أبو العباس المرسى بما له من دراية بأحوال القلوب أن يزيل بكلامه ما بنفس تلميذه من آلام وأحزان — وكان قد أخذه بالرفق واللين وقابله ببشاشة وترحاب استصغر ابن عطاء الله نفسه إزاءهما — فكان لهذا كله أطيب الأثر فى نفسه ، ثم اعتبر شيخه حاله وتفرس فيه وأدرك استعداده وذكاءه وصلاحيته لأن يكون صوفياً وفقيهاً بارزاً يفتى فى المذهبين .

وهكذا كان أبو العباس المرسى طبيباً روحانياً عالماً بكمالات القلوب وآفاتها وأمراضها وأدوائها وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها ورد أمراضها ، وقادراً على الارشاد والتكميل .

ولذلك اتخذه ابن عطاء الله فى حياته الصوفية مثلا أعلى فى العلم والأخلاق ، ولندعه يفصح له عن تقديره وحبه له قائلا : « .... وشيخنا وإمامنا وقدوتنا فى هذا الشأن

---

(١) لطائف المنن ، ص ٧٠ .

(٢) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، جـ ٤ ص ٩٤ .

(أى علوم الصوفية) أوحد وقته ، وعلامة زمنه ، علم العارفين ، قطب المهتدين، مظهر سناء الحقيقة ، ومبين معالم الطريقة ، العالم بالأسماء والحروف والدوائر ، الجامع لعلم الظواهر والسرائر ، سيدنا ومولانا شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عمر الأنصارى المرسى الشاذلى قدس الله سره ، وهو الذى اقتبسنا من أنواره وسلكنا على نهج آثاره ، وهو الذى أسرع بأسرارنا حتى لحقت ،وفتق ألسنتنا حتى نطقت ، غرس غرائس المعرفة فى قلوبنا فأينعت ثمراتها وفاحت زهراتها ، وهو الذى بفضل الله وعدنا ، وبالكلام فى العلمين أشار لنا لا ننتسب إلا إليه ولا نعتمد فى هذا الشأن إلا عليه[1] .

وقد صحب ابن عطاء الله السكندرى شيخه المرسى اثنى عشر عاما ، وتلقى عنه الطريقة الشاذلية ، وفيما يأتى صورة له كسالك ناشىء يتلقى التوجيهات من شيخه .

٢ — حياة سالكا :

كان مبنى طريقة أبى العباس المرسى[2]، تلميذ الشاذلى وأستاذ ابن عطاء الله، على الجمع على الله وعدم التفرقة ، وملازمة الخلوة والذكر ، وكان لكل مريد معه سبيل ، فيحمل كل واحد على السبيل الذى يصلح له .

وكان المرسى لا يحب المريد الذى لا يتكسب ، وكذلك كان لا يلزم المريد أن لا يرى غيره من المشايخ ، وكان يقول عن شيخه الشاذلى مانصه : « أصحبونى ولا أمنعكم أن تصحبوا غيرى ، فإن وجدتم منهلا أعذب من هذا فردوا » .

وكان من أبرز صفاته كأستاذ إكرامه الطلبة إذا جاءوه ، وكان ينهى أن يعوق المريد إذا جاءه ويقول : المريد يأتى بشعلة همته فإذا قيل له قف ساعة أطفأت ما جاء به، وكان لابد له عن المتاعب والمشقات ولا يلزمه ذلك ، وكان يقول عن شيخه الشاذلى : « ليس الرجل من دلك على تعبك وإنما الرجل من دلك على راحتك[3] » .

وهكذا كان أبو العباس المرسى مع تلاميذه ومنهم ابن عطاء الله ، يستخدم معهم طرقاً تربوية صحيحة ، فيجمعهم على الله ويرسم لكل واحد منهم طريقاً ، ولا يعوق أحدا

---

(١) لطائف المنن ص١٦٦ — ١٦٧ .
(٢) انظر نفس المرجع ، ص ٨٤ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٨٣ — ٨٤ .

منهم إذا جاءه متحمساً ، بل يشجعه ويأخذ بيده ثم لا يدله على المشقات والمتاعب ، فكان هذا بدون شك مدعاة لحب تلاميذه له وإقبالهم عليه .

وكان ابن عطاء الله ملازماً لشيخه ملازمة تامة على غير ما كان عليه بعض تلاميذ المرسى ، ولذلك كان شيخه يحبه كل الحب(١) .

ويذكر لنا ابن عطاء الله بعض الروايات المشيرة إلى أحواله إبان سلوكه وتوجيهات شيخه له بشأنها :

فمثلا كانت تعرض له فى بداية سلوكه وساوس ، منها ما كان يطرأ عليه فى الطهارة ، فلم يتخلص منه إلا بتوجيه شيخه له فأخبر عن ذلك قائلا : « ... وكنت كثيراً ما يطرأ على الوسواس فى الطهارة فبلغ ذلك الشيخ فقال : بلغنى أن بك وسواساً فى الوضوء فقلت : نعم ، فقال : هذه الطائفة (الصوفية) تلعب بالشيطان لا الشيطان يلعب بهم . ثم مكثت أياماً ودخلت عليه فقال : ما حال ذلك الوسواس ؟ فقلت : على حاله فقال : إن كنت لا تترك الوسوسة فلا تعد تأتنا فشق على ذلك وقطع الوسواس عنى »(٢) .

وكانت تعرض له بعض الخواطر المذمومة إبان سلوكه ، وهى مايرد على النفس ويسمى بالهواجس ويدعو إلى إتباع شهوة جلية أو خفية أو غير ذلك من حظوظ النفس ، وأهم خاطر عرض له من ذلك إرادة التجريد :

ذلك أنه رأى نفسه مشتغلا بالعلوم الظاهرة وظن أنه لن يستطيع أن يسلك طريق الصوفية إلا إذا انقطع عن اشتغاله بهذه العلوم وتفرغ بالكلية لصحبة شيخه .

ولما كان أبو العباس المرسى يرسم لكل واحد من تلاميذه طريقاً خاصاً ، فقد رسم لابن عطاء الله طريقاً بإزاء خاطر التجريد هذا فنصحه بألا يقدم على ذلك ، بل عليه بأن يمكث فيما أقامه الله فيه من اشتغال بعلوم الشريعة ، ولندع ابن عطاء الله يروى لنا ذلك قائلا : « . . . ودخلت أنا عليه (يقصد على شيخه المرسى) وفى نفسى

(١) لطائف المنن ، ص ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩

ترك الأسباب والتجرد وترك الاشتغال بالعلم الظاهر قائلا : إن الوصول إلى الله لا يكون على هذه الحالة ، فقال لى من غير أن أبدى له شيئاً : صحبنى بقوص إنسان يقال له ابن ناشىء ، وكان مدرساً بها ونائب الحكم ، فذاق من هذا الطريق شيئاً على أيدينا فقال : يا سيدى أأترك ما أنا فيه وأتفرغ لصحبتك ؟ فقلت له : ليس الشأن ذا ! ولكن امكث فيما أقامك الله ، وما قسم لك على أيدينا هو إليك واصل ، ثم قال : وهكذا شأن الصديقين لا يخرجون عن شىء حتى يكون الحق هو الذى يتولى إخراجهم ، فخرجت من عنده وقد غسل الله تلك الخواطر من قلبى وكأنها كانت ثوباً نزعته ، ورضيت عن الله فيما أقامنى فيه »(١) .

ولا نكون مبعدين عن الحق إذا قلنا إن هذا التوجيه فى السلوك قد شكل مذهب ابن عطاء الله الصوفى فى قواعد السلوك بأسره ، وهكذا كانت حياته الصوفية العملية ذات أثر بعيد فى تشكيل مذهبه النظرى .

فهذا التوجيه ينطوى على أن يرضى الصوفى عن الله فيما يقيمه فيه من أحوال السلوك فلا يتشوف إلى أن ينتقل من حالة إلى حالة أخرى بإرادته ، بل عليه أن يكون فى سلوكه خاضعاً لحكمة الله ومراده من إقامته فيما هو فيه . وما دام الله قد أقام ابن عطاء الله فى مقام الاشتغال بالعلوم الظاهرة فليس من أدب السلوك أن يطمح إلى التجرد وترك الاشتغال بها ، لأنه بذلك يكون متبعاً لشهوة خفية ، وما يدريه فلعل الله تعالى أراد باشتغاله بها أمراً لابد أن يتم فى علمه .

وقد شكل هذا التوجيه فى الطريق مذهب ابن عطاء الله فى إسقاط التدبير فى السلوك ، وكثيراً ما كان يردد بعد ذلك عبارته : « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية »(٢) .

وكان ابن عطاء الله فى طور سلوكه يتمثل الشيخ أبا العباس المرسى أمام

---

(١) لطائف المنن ، ص ٦٤ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٥ .

ناظريه كلما حزبه امرأو وقع فى ضيق ، وليس هـذا بغريب ما دام ينظر إلى شيخه باعتباره مثله الأعلى فى السلوك والأخلاق .

فيروى كيف تأثر مرة بخلق شيخه وتمثله له : « . . . وأما حلمه (أى حلم شيخه المرسى) كان من شأنه أن لا ينتقم لنفسه ولا ينتصر لها ، ولقد دخلت عليه يوماً فقال لى : ما تقول فى فلان (رجل قد آذى الشيخ الأذى البالغ) ؟ أتى إلى إلى بعض أصحاب فلان (بعض من كان له الأمر فى ذلك الزمان وكان يتردد إلى الشيخ) فقالوا : ياسيدى هذا الرجل آذاك نسعى فى ضربه وإشهاره فى البلدتين مصر والقاهرة فماذا تقول أنت ؟ . فقلت له : مصلحة . . . فقال كالمنكر : لأى شىء قلت ذاك ؟ . قلت : تتشفى منه ، قال : أنا ما أتشفى من أحد ، قلت : أردت الاتباع ، قال : ولا تحمل اتباعى على التشفى ، فأطرقت خجلا . فما توجه أحد لنا بالأذى بعد ذلك فنزلت به نازلة وهمت نفسى بالتشفى منه إلا وذكرت كلام الشيخ « أنا ما أتشفى فى أحد » ، حتى كأنى سمعته ذلك الوقت فتخمد النفس عن التشفى بعد ذلك .

« واتفق بعد مدة نحو الخمس عشرة سنة أن كان الذى سعى فى أذية الشيخ سعى فى أذيتنا ، واتفق له نازلة فصاننا الله من التشفى فيه وسلم ، وكان الشيخ يقول لى : هذا الذى استشرتك فيه سيتفق لك معه مثلما اتفق لى ، فافعل معه مثلما فعلت معه . . . وهذ هو كلام الأكابر يطوى فى صحائف قلوب المريدين حتى إذا جاء وقته أظهره الله سبحانه كأنك قد سمعته ذلك الوقت ، وربما أحضر الله بفكرك شيخك الذى خاطبك الله بهيئته وزيه ، وربما تمثل لك فى الخيال المنفصل ، وربما حضر بوجوده الحسى عند وجود النوازل مثبتاً للمريدين ومملا »[(١)] .

وهكذا لقن أبو العباس المرسى تلميذه درساً فى الأخلاق مؤداه ألا يكون منتقماً لنفسه ومنتصراً لها ، بل عليه أن يكون صابراً عن أذى الناس غير متشف فيهم إذا مانزلت بهم النوازل ، وقد عمل ابن عطاء الله بهذا التوجيه المثالى وكان من تعاليمه بعد

---

(١) لطائف المنن ص ٧٧

ذلك أن الصوفية « يسامحون فى حقوقهم وما يرجع إليهم ، وينصفون الناس من أنفسهم ولا ينتصفون من أحد ، . . وينصرون ولا ينتصرون . . . ، ويتحملون الأذى ولا يؤذون ، ويحملون كل الناس ولا يحملون على أحد . . ، (مع) سلامة الصدر لجميع الخلق . . . »(١)

ويقول فى الحكم أيضاً ملخصاً فلسفته بهذا الصدد وموجها الخطاب إلى مريده : «متى آلمك عدم إقبال الناس عليك أو توجههم بالذم إليك فارجع إلى علم الله فيك ، فإن كان لا يقنعك علمه ، فمصيبتك بعدم قناعتك بعلمه أشد من مصيبتك بوجود الأذى منهم »(٢) . ويقول له كذلك : «إنما أجرى الأذى على أيديهم كى لا تكون ساكناً إليهم ، أراد أن يزعجك عن كل شىء حتى لا يشغلك عنه شىء »(٣) .

ونخلص من كل ما سبق إلى أن ابن عطاء الله السكندرى كان خاضعا فى حياته الصوفية لما يخضع له السالكون من أشراف شيخ مرشد بصير عارف بالطريق إلى الله ، ولما يصطنعونه من مجاهدة النفس ومحاربة الخواطر المذمومة بغية التوصل إلى الكمال الأخلاقى .

ويمكن أن نعتبر التقاءه بالمرسى لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية ، وهو هذا التحول الذى يسميه روبرت ثولس (Robert H. Thouless) من علماء النفس المعاصرين بالتوبة الصوفية (Mystical Conversion) (٤) وهى التحول

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، مطبعة السعادة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧ — ٥٠ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ﺣ ٢ ، ص ٧٠ .

(٣) نفس المرجع ، ﺣ ٢ ، ص ٧١ .

(٤) آثرنا أن نترجم الاصطلاح الإنجليزى (Mystical Conversion) بالتوبة الصوفية ، لأن معناه عند الصوفية المسيحيين ، كما يقول ثولس ، التحول من الحياة الدينية العادية إلى الحياة التصوفية بشكل مفاجىء ، وهو من معانى التوبة عند صوفية المسلمين : فيروى القشيرى عن كيفية تحول ذى النون المصرى من حياته الدينية العادية إلى حياته التصوفية بشكل مفاجىء رواية يتبين منها أن هذا التحول يسمى عند الصوفية بالتوبة فيقول : « (كان) يوسف بن الحسين يقول : حضرت مجلس ذى النون يوماً وجاءه سالم المغربى ، فقال له : يا أبا الفيض ما كان سبب توبتك ؟ قال : عجب لا تطيقه ، قال : بمعبودك إلا أخبرتنى ، فقال ذو النون : أردت الخروج من مصر إلى بعض القرى فنمت فى الطريق فى بعض الصحارى ففتحت عينى فإذا أنا بقنبرة عمياء سقطت من وكرها على الأرض ، فانشقت الأرض فخرج منها سكرجتان ، إحداهما ذهب والأخرى فضة ، وفى إحداهما سمسم وفى الأخرى ماء ، فجعلت تأكل من هذا وتشرب من هذا فقلت : حسبى قد تبت ولزمت الباب إلى أن قبلنى الله عز وجل » (الرسالة القشيرية ص ٨ — ٩) . (١)

من الحياة الدينية العادية إلى الحياة الصوفية نتيجة لتجارب الصوفى الدينية الانفعالية القوية المستمرة ، وهى تغير فجائى يعترى الصوفى ويعتبر مميزا له عن غيره ، وتختلف عما يعرف بالتوبة العادية (Ordinary Conversion) التى هى تحول من الحياة اللادينية إلى الحياة الدينية (٥) .

فقد كان ابن عطاء الله كما تبينا يحيا حياة دينية عادية كفقيه فى طوره الأول ، ومتعصباً فيه على الصوفية منكراً عليهم وغير متهيىء لسلوك طريقهم ، ولم يتهيأ له التحول المفاجىء من حياته العادية هذه إلى حياة أخرى صوفية إلا حينما التقى بالشيخ أبى العباس المرسى ، فتأثرت نفسه بما سمع منه من كلام فى الحقيقة ، ودعاه هذا التأثر إلى التفكر فى نفسه وإلى التأمل فى الكون وخالقه وما أبدع فيه تعالى من مخلوقات ، فانفرد عن الناس فى مكان خاص يتأمل الكون منه ومحاولا تفسيره تفسيراً تطمئن إليه نفسه ، ومستبطنا لذاته استبطانا عميقا ، فلما لم يستطع إلى حل مشاكله الوجدانية سبيلا ، واستبد به العجز والقلق ، قرر العودة إلى الشيخ أبى العباس المرسى مرة أخرى ، ملتمسا لديه شفاء نفسه المتطلعة فى قلق عنيف إلى استكناه المجهول عن أمر الحياة والكون ، وسرعان ما اتخذ منه مثلا أعلى فى المعرفة والسلوك ، وأقبل عليه والحب يملأ قلبه ليسلك على يديه طريق الصوفية . وحقا استطاع شيخه أن يعالج نفسه المأزومة ، وأن يوجهه فى السلوك وجهة قويمة ، فزال قلقه ، واطمأنت نفسه ، وأصبح يفتش عن الهم بعد ذلك فلا يجده .

وما زال شيخه يتدرج به فى مدارج الطريق حتى غرس غرائس المعرفة فى قلبه ، فأينعت ثمراتها ، وفاحت زهراتها ، وليس من شك فى أن الوصول إلى المعرفة بالله كان اسمى ما وصل إليه ابن عطاء الله ، بل وكل صوفى سالك للطريق إلى الله .

٤ — حياته صوفيا كاملا

وهكذا أصبح ابن عطاء الله على يدى شيخه المرسى كما تبينا صوفيا كاملا واصلا إلى الله تعالى عارفا به .

---

(٥) أنظر فى تفصيل هذا : Robert H. Thouless : An Introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928, p. 191, pp. 205-207.

وبعد هذا قام ابن عطاء الله بدوره كصوفى مرشد ، وكرس حياته للدعوة إلى طريق الله وتهذيب المريدين على طريقة الشاذلية ، وكان له فيها شأن أى شأن .

(أ) دوره فى الطريقة الشاذلية

كانت مصر فى القرن السابع الهجرى، الذى نشأ شيخنا السكندرى فى نصفه الأخير، مركزا هاما من مراكز التصوف التى يفد إليها الصوفية من جميع الأقطار الإسلامية الأخرى ، فيجدون لدعوتهم صدى وقبولا فى نفوس أبنائها وعطفا من سلاطينها .

ومن أشهر من وفد اليها من صوفية المغرب العربى فى ذلك العصر الشيخ أبو الحسن الشاذلى ومعه جملة من تلاميذه ومريديه ، واستوطنوا مدينة الأسكندرية ، وكان ذلك حوالى سنة ٦٤٢ هـ ، ثم كونوا مدرسة صوفية مشهورة بها .

وكان أبرز من وفد مع الشاذلى إلى مصر من تلاميذه الشيخ أبو العباس المرسى ، وهو الذى خلفه فى قيادة اتباع الطريقة فى حياته وبعد مماته ، وظل قائما عليها حتى توفى بالأسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، فخلفه عليها أبرز من تلقى دعوته من تلاميذه المصريين ، ونعنى به ابن عطاء الله السكندرى .

وكان تصوف الشاذلى والمرسى وابن عطاء الله ، وهم أركان المدرسة الشاذلية ، مبتعداً عن تيار مدرسة ابن عربى ومذهبها فى وحدة الوجود ، فلم يكن واحد منهم قائلا بهذا المذهب .

ولكن هذا لا يعنى أنه لم تكن هناك صلات بين مدرسة ابن عربى والمدرسة الشاذلية ، فالمدرستان قد تفرعتا عن أستاذ مغربى واحد هو أبو مدين الغوث التلمسانى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، والذى يمثل مذهب الفناء فى التوحيد خير تمثيل ، وتتلمذ عليه ابن عربى وكثير من شيوخ الشاذلى .

ثم هناك إلى جانب هذا اتصال بين الشاذلى وبين بعض أصحاب ابن عربى وقع فى مصر وتبادل فيه الطرفان الكلام فى حقائق التصوف .

فيذكر ابن عياد الشاذلى عن اتصال صدر الدين القونوى تلميذ ابن عربى بالشاذلى ما نصه : « ولما قدم الشيخ القونوى تلميذ ابن عربى إلى الديار المصرية اجتمع

بالشيخ أبي الحسن (الشاذلي) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة والشيخ مطرق إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه ، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه وقال : أخبرني أين قطب الزمان اليوم ومن هو صديقه وما علومه ؟ فقال : فسكت الشيخ صدر الدين ولم يردّ جواباً »[١] .

ويروى ابن عطاء الله في لطائف المنن أيضاً اتصال أبي العلم يس أحد أصحاب ابن عربي بالشاذلي في مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام[٢] .

ولكن على الرغم من هذا بقي الشاذلي وتلاميذه من بعده ومنهم ابن عطاء الله في ناحية ، ومحي الدين بن عربي وتلاميذه في ناحية أخرى . ويبدو أن الشاذلي لتمسكه بالكتاب والسنة تماماً[٣] لم يرض عن تصوف ابن عربي وأصحابه لمخالفته لهذين الأصلين ولو ظاهراً .

وعلى قدر بعد الشاذلية وابن عطاء الله عن تيار أصحاب وحدة الوجود نجد قربهم من تصوف الغزالي المتقيد بالكتاب والسنة وتأثرهم به ، ويكفي هنا أن نشير إلى بعض أقوال الشاذلي والمرسي التي يرويها ابن عطاء الله لنتبين منزلة الغزالي في نفوسهم جميعاً ، وأنهم كانوا يدعون مريديهم إلى الاقتداء به وانتهاج سنته وطريقته :

فكان الشاذلي يقول لمريديه : « إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي[٤] ، ويقول أيضاً ناصحاً : « كتاب الإحياء (للغزالي) يورثك العلم ، وكتاب القوت (للمكي) يورثك النور »[٥] .

وكان أبو العباس المرسي يقول عن الغزالي : إنا لنشهد له بالصديقية العظمى[٦] .

---

(١) ابن عباد الشاذلي : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، طبع مصر ١٢٧٣ هـ ص ٤٧ — ٤٨ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٤٣
(٣) أورد الشعراني في الطبقات قول الشاذلي لمريده : « إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك : إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف» . ج ٢ ، ص ٤ .
(٤) لطائف المنن ، ص ٦٢
(٥) نفس المرجع ، ص ٦٢ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٦٢

وقد ذكر ابن عطاء الله الإمام الغزالى فى مواضع كثيرة من مصنفاته معظما له ومبجلا اقتداء بشيخيه ، كما تأثر به فى بعض نواحى مذهبه الصوفى على نحو ما سيتبين فى القسم الثانى من البحث .

ومما يلاحظ أنه على الرغم من أن الشاذلى والمرسى ومن بعدهما ابن عطاء الله قد اتجهوا فى التصوف وجهة الغزالى ، إلا أنهم لم يطعنوا فى الصوفية القائلين بالوحدة والحلول ، ولا فى حكيم الإشراق السهروردى المقتول الذى كان المرسى يتمثل أحياناً ببعض شعره فى الحب(١) ، ولا فى أبى يزيد البسطامى وغيره من أصحاب الشطحات . وذلك راجع إلى أنهم إما لم يؤثروا أن يشغلوا وقتهم وأنفسهم بالحكم على عقيدة هؤلاء . أو لأنهم كانوا يرون لبعضهم منزلة وفضلا كأبى يزيد البسطامى(٢) والحلاج — الذى يذكر الأستاذ لويس ماسينيون أن الشاذلى وابن عطاء الله وغيرهما من متأخرى الشاذلية قد أشادوا بذكره(٣) ، أو لأنهم كانوا يرون أن أصحاب الشطحات مغلوبون على حالهم وغير مسئولين عما يصدر عنهم من أقوال مستشنعة الظاهر ، ويكون موقفهم كموقف الجنيد الذى كان يجد لهم الأعذار ويدافع عنهم كما روى عن الخلدى : قيل للجنيد : إن أبا يزيد يقول : سبحانى ! سبحانى أنا ربى الأعلى ! فقال الجنيد : إن الرجل مستهلك فى شهود الجلال فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته أياه فلم يشهد إلا الحق فنعته »(٤) .

وتتلخص فى تعاليم الطريقة الشاذلية التى ينتمى إليها صوفينا فى أصول خمسة

---

(١) لطائف المنن ، ص ١٣٥ .

(٢) انظر فى تفصيل هذا لطائف المنن ، ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٣) Louis Massignon : la Passion d'Al Houssain Ibn Mansour Al Hallaj, Paris 1922, Tome 1, pp. 424-425.

ورأى الأستاذ ماسينيون بهذا الصدد مستند إلى بعض روايات الشعراوى والخفاجى ولم أجد فى أقوال الشاذلى على اختلافها تمجيداً للحلاج أو إشادة بذكره ، أما فيما يتعلق بابن عطاء الله فلم أجد له إلى الآن إلا استشهاداً بأبيات للحلاج فى لطائف المنن ص ١١٧ .

(٤) Louis Massignon : Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays de l'Islam, Paris 1929, p. 30.

هى : تقوى الله فى السر والعلانية ، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال ، والإعراض عن الخلق فى الإقبال والإدبار ، والرضا عن الله فى القليل والكثير ، والرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء .

وأبرز تعاليمها كذلك مبدأ القول بإسقاط التدبير والاختيار ، وهو الأصل الذى ينبنى عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذى عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهباً كاملا فى التصوف .

ولم يترك الشاذلى مصنفات فى التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى[1] ، وكل ما خلفاه جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحى ، ولولاه لضاع هذا التراث ، ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة فى الطريقة والتعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده .

وإذا كان لابن عطاء الله هذه الأهمية الكبرى فى حفظ تراث الطريقة من الناحيتين النظرية والعملية ، فإن له أهمية أخرى من ناحية نشر الطريقة بمصر وبغيرها من الأقطار الإسلامية ، وبعبارة أخرى له أهمية فى سند الطريقة من حيث تلقين العهود .

ذلك أنه خلف المرسى فى إعطاء العهود فتلق عنه الكثيرون ، ثم انتشر تلاميذه من بعده فى الأقطار الإسلامية الأخرى ليبشروا بالطريقة الشاذلية .

وجميع الطرق الشاذلية الموجودة الآن بمصر[2] ترجع بالسند إما إلى شيخنا السكندرى أو إلى الشيخ ياقوت العرشى تلميذ المرسى . أما معظم الطرق الشاذلية

---

(١) لطائف المنن ، ص ٤ .

(٢) من هذه الطرق العفيفية والإدريسية والمدنية والجوهرية والحامدية والمرغنية والقاسمية والوفائية وغيرها .

الموجودة بالمغرب العربى فترجع بالسند إلى ابن عطاء الله[١] .

ولندع صاحب تعطير الأنفاس يوضح لنا ذلك قائلا : « . . . وأما أتباعه (أتباع المرسى) فلا يحصون ، كثرة وأجل من أخذ عنه سيدى ياقوت العرشى وسيدى تاج الدين بن عطاء الله السكندرى ، فلذلك غالب سند الطريقة الشاذلية لم يأت إلا من جهتهما ، فإن سيدى محمد وفا أخذ الطريق عن سيدى داود بن باخلا ، عن سيدى تاج الدين بن عطاء الله ، عن أبى العباس ، عن سيدى أبى الحسن . وسيدى شمس الدين الحنفى أخذ الطريق عن ناصر الدين بن الميلق ، عن جده الشهاب الميلق ، عن سيدى ياقوت العرشى ، عن سيدى أبى العباس . وعن سيدى محمد وفا وسيدى شمس الدين الحنفى تفرعت الطريقة الشاذلية ، . . . وغالب سند المغاربة يتصل بسيدى تاج الدين (ابن عطاء الله)[٢] » . وبعد قراءات طويلة لمصنفات وأجازات المتأخرين من الشاذلية بمصر تبين لنا أن غالبيتهم العظمى يرجعون بالسند إلى ابن عطاء الله ، لأن الشهاب الميلق الذى أخذ عن ياقوت العرشى ، والذى ينتسب إليه شمس الدين الحنفى بالسند ، قد تتلمذ أيضاً على ابن عطاء الله[٣] ، وبذا يكون له اتصال فى السند بابن عطاء الله ، ومن هنا يمكن القول بأن جميع طرق الشاذلية ترجع بالسند إلى شيخنا السكندرى .

(ب) دوره فى التصوف المصرى :

ويعد صوفينا السكندرى ، إلى جانب كونه دعامة رئيسية فى بناء المدرسة الشاذلية ، أبرز ممثل للتصوف المصرى فى النصف الأخير من القرن السابع .

وقد غرس بذور هذا التصوف الأول ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ،

---

(١) من هذه الطرق الحبيبية والناصرية والشيخية والخرازية والزيانية والحنصلية والزروقية والجزولية والسنوسية واليوسفية والدرقاوية وغيرها ، وانظر عن تاريخ كل طريقة منها :
Montet (E.) : Art. "Religious Orders", Encyc. of Religion and Ethics
وايضا فى : **Octave Depont; Xavier Coppolani : Les Confréries Réligieuses Musulmanes, Alger 1897.**

(٢) تعطير الأنفاس نسخة خطية ورقة ١٠٨ — ١٠٩ .

(٣) الشيخ عمر البتنونى : السر الصفى فى مناقب السلطان الحنفى ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ص ٢٦

كان يعد أول من تكلم من الصوفية فى علوم المقامات والأحوال ، وكان من عظم لشخصية حتى قيل إن جميع الشيوخ قد أخذوا عنه واعتمدوا عليه[١] ، وشاركه فى رسها فى القرن الثالث أيضاً صوفيان آخران لهما مكانتهما ، وهما أبو بكر الزقاق لمصرى[٢] ، وأبو الحسن بن بنان الحمال المتوفى سنة ٣١٦ هـ[٣] .

ثم استمرت حركة التصوف بمصر فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ومن أبرز جالها أبو على الروذبارى المتوفى سنة ٣٢٢هـ[٤] ، وأبو الخير الأقطع المتوفى سنة ٣٤٣هـ[٥] أبو على الكاتب المتوفى سنة نيف وأربعين وثلاثمائة هـ[٦] ، وأبو الحسن الدينورى صائغ المتوفى سنة ٣٣١ هـ[٧] ، وأبو بكر الرملى النابلسى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ[٨] ، ابن الترجان المتوفى سنة ٤٤٨ هـ[٩] ، وأبو القاسم الصامت المتوفى سنة ٤٢٧هـ .

وفى القرن السادس للهجرة ظهرت مدرسة صوفية كبيرة بصعيد مصر عرفها سوفينا السكندرى وأشاد بفضل مؤسسها ، وهى المدرسة التى أسسها الشيخ عبد الرحيم لقنائى المتوفى سنة ٥٩٢ هـ[١٠] والذى كان ، على ما يذكر الحافظ المنذرى ، أحد الزهاد لشهورين والعباد المذكورين ، ثم قام عليها من بعده صوفى مصرى له مكانته فى عصره هو الشيخ أبو الحسن الصباغ المتوفى سنة ٦١٣ هـ[١١] ، والذى أخذ عنه كثيرون جداً من صوفية الصعيد فى ذلك العصر .

---

(١) انظر عنه بحثاً قيما كتبه الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى بدائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة العربية ، تعليقاً على مادة ذى النون ، عنوانه «ذو النون المصرى : سيرته وحياته الروحية ومذهبه»
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٢١
(٣) نفس المرجع ص ٢٤
(٤) نفس المرجع ، ص ٢٦ .
(٥) نفس المرجع ، ص ٢٦ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٢٧ .
(٧) حسن المحاضره للسيوطى ج ١ ، ص ٢٤٣ .
(٨) نفس المرجع ، ج ١ ص ٣٤٣ .
(٩) نفس المرجع ج ١ ، ص ٢٤٣ .
(١٠) انظر فى ترجمته بالتفصيل : كمال الدين الأدفوى : الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة أهل الصعيد ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤م ، ص ١٥٦ وما بعدها .
(١١) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

ومن أبرز دعامات التصوف المصرى فى القرن الذى نشأ فيه ابن عطاء الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض الذى لقب عن حق بسلطان العاشقين ، والذى توفى سنة ٦٣٢هـ[١] .

وحينما نشأ ابن عطاء الله بالإسكندرية كان بها كثير من الصوفية المصريين المشهورين بالزهد والورع ، كأبى القاسم القبارى المالكى الإسكندرى المتوفى سنة ٦٦٢ هـ[٢] ، وياقوت الحبشى المتوفى سنة ٧٣٢ هـ[٣] ، وشرف الدين محمد بن حماد البوصيرى الشاعر صاحب البردة المشهورة فى مدح الرسول ، والمتوفى سنة ٦٩٥هـ[٤]، وكان من تلاميذ المرسى ، وأورد ابن عطاء الله له شعراً يمدح به أستاذه فى لطائف المنن[٥] .

وفى عصر صوفينا ازدهرت حركة الطرق الصوفية ، كالطريقة الرفاعية التى أسسها الشيخ أبو العباس أحمد الرفاعى المتوفى بإقليم أم عبيدة بالعراق سنة ٥٧٠ هـ ، وذلك حين وفد إلى مصر الشيخ أبو الفتح الواسطى فى مستهل القرن السابع وأقام بالإسكندرية وبشر بها، والطريقة الأحمدية المنسوبة للسيد أحمد البدوى المتوفى سنة ٦٧٥هـ ، والذى وفد إلى مصر وأقام بها منذ سنة ٦٣٤ هـ[٦] والطريقة البرهامية ، وهى طريقة مصرية خالصة أسسها الشيخ إبراهيم الدسوقى القرشى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ[٧] .

وقد شارك ابن عطاء الله أيضاً فى ازدهار حركة الطرق الصوفية فى عصره ، فقد كان المبشر بالطريقه الشاذلية والقائم عليها من بعد شيخه المرسى . ولكن يبدو أن بعض أتباع الطرق الصوفية الأخرى لم يكونوا فى عصره أهلا للتصوف ، كما أنهم

---

(١) درس مذهبه بالتفصيل ، وأشار إلى أهميته فى التصوف المصرى ، الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى فى بحثه « ابن الفارض والحب الإلهى » القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٥ م .

(٢) حسن المحاضرة، ج ١ ص ٢٤٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

(٥) لطائف المنن ، ص ١٣٨ .

(٦) الطبقات الكبرى للشعرانى ، ج ١ ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٧) نفس المرجع ج ١ ص ١٤٣ وما بعدها .

كانوا من المدعين للأحوال ، ولذلك نجده يعيب عليهم فى بعض مصنفاته مصوراً حال ادعائهم ، ومحذراً مريده من الاغترار بهم[1] .

وقد لاحظنا بعد استقراء طويل لأقوال ومذاهب صوفية مصر الذين ذكرنا منذ القرن الثالث إلى القرن السابع الهجرى ، سواء منهم من كان مصريا أو وافداً إلى مصر ومقيما بها ما يلى :

١ — لم يقل واحد منهم بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ، وهذا راجع فى رأينا إلى البيئة المصرية التى عاشوا فيها ، والتى يتمسك أهلها دائماً بالكتاب والسنة ، ويرفضون كل ما يجانبهما من آراء وعقائد .

٢ — يخلو تصوف كل منهم من العناصر الأجنبية غير الإسلامية ، وتصوفهم يمثل فى رأينا التصوف الإسلامى الخالص ، وهذا راجع إلى أن مصر كانت بعيدة عن تيارات الأفكار والمعتقدات الأجنبية الفارسية والهندية ، وهذا على عكس تصوف أوائل الصوفية من الفرس الظاهرين بمراكز عدة كخراسان ومرووبلخ ونيسابور ونهاوند والرى والجبال وأصفهان وشيراز وغيرها ، والذين يرجح تأثرهم بما كان سائداً فى بيئاتهم تلك من معتقدات وأديان قديمة ، فلا يخلو بذلك تصوفهم من عناصر أجنبية .

٣ — ويجمع صوفية المصريين جميعاً طابع خاص هو العناية بالجانب العملى الخلقى من التصوف أكثر من العناية بالخوض فى المسائل النظرية الصوفية ، وهذا يفسر عدم ظهور صوفية خائضين فى المباحث النظرية بمصر ، كالحسين بن منصور الحلاج ، والسهروردى المقتول ، ومحيى الدين بن عربى ، وصدر الدين القونوى ، وعفيف الدين التلمسانى ، وابن سبعين ، ومن إليهم من الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة .

والدليل على اتجاه صوفية مصر إلى الجانب العملى الخلقى من التصوف ، وعدم رضاهم عن تصوف أصحاب النظريات المسرفة الموهمة ، أن محيى الدين بن عربى وصدر الدين القونوى حينما جاءا إلى مصر لم يجدا لدعوتهما بين صوفيتها أى صدى[2]

---

(١) التنوير ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) كانت لابن عربى وتلاميذه من بعده طريقة صوفية تعرف بالأكبرية (جامع الأصول للكمشخانوى ص ٢) ولكنها لم تحظ بانتشار ما ، ولعل ذلك راجع إلى ما أثير حول عقيدة مؤسسها الصوفية من شبهات .

ولم يتتلمذ واحد من المصريين على ابن عربى أو تلاميذه من بعده ، وعلى العكس من هذا لقى المبشرون بالطرق الصوفية ، الذين كانت دعوتهم عملية خلقية ، كالواسطى والبدوى والدسوق والشاذلى ، لدعوتهم صدى وقبولا ، ثم شيوعاً وانتشاراً بين أفراد الشعب المصرى، منذ القرن السابع الهجرى إلى يومنا هذا .

وما يصدق على صوفية المصريين وتصوفهم يصدق على ابن عطاء الله السكندرى :

١ — فهو غير قائل بوحدة الوجود ولا الحلول ولا الاتحاد بين الخالق والمخلوق ، وهو متقيد إلى أبعد حد بمذهب أهل السنة وعقيدة أبى الحسن الأشعرى ، وهو فى هذا خاضع لمقتضى التصوف المصرى أولا ، والتصوف الشاذلى المغربى ثانيا ، وكلاهما قائم على الكتاب والسنة ، ولنستمع إلى السيوطى مصورا اتجاه صوفينا فى التقيد بالكتاب والسنة قائلا : « . . . وكلام الشيخ تاج الدين (ابن عطاء الله السكندرى) وكتبه دائرة مع الكتاب والسنة ، واقفة مع الشرع ، زاجرة عن الخواطر التى لم توزن بميزان الشريعة [1] » . وقائلا أيضاً : « وإذا تأملت كتب المعتبرين كرسالة القشيرى وغيرها ، وكلام الشاذلى ، وكتب الشيخ تاج الدين (ابن عطاء الله) لم تجد فيها لفظة من ذلك (يعنى ألفاظ الوحدة المطلقة ، والقول بقدم العالم ، وقدم الأرواح ، وإثبات الهيولى مما هو خارج عن ملة الإسلام ، ولا ما يشير إلى التصوف على مذهب الفلاسفة كتصوف ابن سينا . . .) وإن وقع فى كلامهم لفظ الوحدة فمرادهم به التوحيد وانفراد الله بالوجود ولوازم الوجود ، لا ذلك الذى يريده أولئك »[2] .

٢ — وتصوفه تصوف إسلامى خالص عن الآراء والمعتقدات الأجنبية ، فهو قد نشأ فى بيئة إسلامية خالصة ، وتصوف على طريقة الشاذلى التى لا أثر فيها لعناصر أجنبية ، وعاش فى مصر حيث كانت السيادة لمذاهب أهل السنة وعقيدة أبى الحسن الأشعرى ، وحيث أبطلت وحوربت مذاهب الشيعة والاسماعيلية والإمامية وغيرها ، ولذا يمكننا القول بأن تصوفه تصوف إسلامى سنى خالص ، يهدف أولا وأخيراً إلى التهذيب الخلقى والتربية الروحية ، وبأن فيه روحا مصرية خالصة من ناحية التعبير عن الأفكار وتصوير الحياة المصرية فى عصره .

(١) تأييد الحقيقة العلية ، ص ٦٩ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٨٠ .

٣ — ويعنى تصوفه عناية كبيرة بالجانب العملى ، فقد صنف ابن عطاء الله مصنفات خاصة فى رياضات التصوف ، كالذكر والخلوة والعزلة وما إليها، وقد أصبح معمولا بما وضعه من قواعدها عند الطريقة الشاذلية إلى اليوم .

وقد أعلى عطاء الله من شأن التصوف المصرى حيث انتشرت تعاليمه وآراؤه فى البيئة المصرية فى حياته ، وحين انتشرت تعاليمه وآراؤه أيضاً بعد وفاته فى كثير من الأقطار الإسلامية الأخرى على أيدى تلاميذه الذين تفرعت عنهم فروع الطريقة فيما بعد ، وعلى أيدى شراح مصنفه « الحكم » منذ وفاته إلى العصر الحاضر ، على نحو ما سنعرض له بالتفصيل فى الفصل التالى .

وعلى الرغم من أن ابن عطاء الله السكندرى لم يكن قائلا بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ، وكذا من قبله الشيخ أبو الحسن الشاذلى ، فإنهما لم يسلما من نقد ابن تيمية الذى يقال إنه صنف فى الرد على الشاذلى ، ويقال أيضاً إنه كانت بينه وبين ابن عطاء الله خصومة متبادلة وفيما يلى سنعرض لهذه الخصومة :

(حـ) الخصومة بينه وبين ابن تيمية :

كان صوفينا السكندرى معاصراً للشيخ تقى الدين بن تيمية (٦٦١هـ — ٧٢٨هـ [1]) الذى شدد النكير فى عصره على الصوفية ، وصنف عدة رسائل فى الرد عليهم ، وبالغ فى عداوته لهم فى كثير من الأحيان ، كما رمى أصحاب الوحدة والحلول والاتحاد بالمروق عن الإسلام ، ومن هؤلاء الحلاج وابن الفارض وابن عربى وعفيف الدين التلمسانى ، وسائر من نحا نحوهم وانتهج طريقهم .

ولعله يكون غريبا أن يوجه ابن تيمية فى عصره أيضاً اللوم إلى الشاذلى ومدرسته ، إذ أن هذه المدرسة كما سبق أن تبينا مدرسة صوفية سنية متقيدة فى آرائها بالكتاب والسنة، كما لا يروى عن أصحابها شطحات مسرفة تدرجهم فى عداد القائلين بالوحدة الوجودية أو الحلول أو الاتحاد فيقال : إن ابن تيمية رد على عبارات للشاذلى مشكلة [2] أو يقال : إن له مصنفاً فى الرد على ما قاله الشاذلى فى حزبه [3] .

(١) انظر ترجمته فى « ابن شاكر الكتبى » فوات الوفيات ، جـ ١ ، ص ٣٥ وما بعدها .
(٢) تاريخ ابن الوردى ، طبعة بولاق ١٢٨٥ هـ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٠ .
(٣) نكت الهميان و نكت العميان ، ص ٢١٣ ، و ترجمة أبى الحسن الشاذلى .

وقد وضح ابن الألوسي البغدادى فى « جلاء العينين » حقيقة المسألة فذكر أن ابن تيمية قد تصدى فى أثناء تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلى فى أحزابه فنقدها ، وأورد هذه العبارات بنصها ، وذكر مآخذ ابن تيمية عليها . وأشار ابن الألوسى إلى أن هذه العبارات التى نقدها ابن تيمية يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية[(١)] .

لهذا كان من الطبيعى أن تقوم خصومة متبادلة بين ابن تيمية وابن عطاء الله السكندرى ، فهما متعاصران ، وأحدهما خصم لدود للصوفية والآخر يعتبر المتحدث على لسان الصوفية فى زمانه . والأول يوجه لومه ونقده للشاذلى ، والثانى يجل الشاذلى وينتسب إليه ويدافع عنه ، وإلى هذه الخصومة بين صوفينا وبين ابن تيمية يشير ابن حجر العسقلانى بقوله : « . . . وهو (أى ابن عطاء الله) ممن قام على الشيخ تقى الدين ابن تيمية فبالغ فى ذلك »[(٢)] .

ويذكر كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) أيضا أن ابن عطاء الله كان (من أشد خصوم ابن تيمية)[(٣)] .

وبين أيدينا نص لابن عطاء الله السكندرى من المحتمل جداً أن يكون المعنى فيه ابن تيمية ، يحذر فيه مريده من الإصغاء إلى أعداء الصوفية المستهزئين بهم من أهل العلم الظاهر ، فيقول له : « إياك أيها الأخ أن تصغى إلى الواقعين فى هذه الطائفة (الصوفية) المستهزئين بهم لئلا تسقط من عين الله وتستوجب المقت من الله ، فإن هؤلاء القوم (الصوفية) جلسوا مع الله على حقيقة الصدق وإخلاص الوفاء ومراقبة الأنفاس . . . . ، سلموا قيادهم إليه ، وألقوا أنفسهم سلما بين يديه ، تركوا الانتصار لنفوسهم حياء من ربوبيته ، واكتفاء بقيوميته ، فقام لهم بأوفى ما يقومون لأنفسهم ، وكان هو المحارب عنهم لمن حاربهم ، والمغالب لمن غالبهم ، ولقد ابتلى الله هذه

---

(١) ابن الألوسى البغدادى : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين ، طبعة بولاق ١٢٩٨ هـ ، ص ٤١ — ٤٣ .

(٢) الدرر الكامنة . ج ١ ص ٢٧٣ .

(٣) **Carl Brockelmann : geschichte der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, II Band p. 117 ; « Ibn Ata Allah », Enzyklopedie Des Islam, leiden 1927, Band II.**

الطائفة بالخلق ، خصوصاً أهل العلم الظاهر ، فقل أن تجد منهم من شرح الله صدره . . . ، فاحذر من هذا وصفه وفر منه فرارك من الأسد. . . . . »[1] .

(ى) ما يروى عنه من كرامات :

وقد حاول بعض المترجمين لابن عطاء الله أن يبرز جانباً آخر من جوانب حياته التصوفية غير تلك التي أشرنا إليها ، فذكروا بعض الكرامات التي تنسب إليه ، وعدوها دالة على علو منزلته كصوفي كامل واصل إلى الله .

فذكر ابن حجر العسقلاني عن الذهبي قوله : « . . . . . . ويقال إن ثلاثة قصدوا مجلسه (مجلس ابن عطاء الله) فقال أحدهم : لو سلمت من العائلة لتجردت ، وقال الآخر : أنا أصلي وأصوم ولا أجد من الصلاح ذرة ، فقال الثالث : أنا صلاتي ما ترضيني فكيف ترضي ربي ؟ فلما حضروا مجلسه قال في أثناء كلامه : ومن الناس من يقول . . . . . . فأعاد كلامهم بعينه »[2] .

والمتأمل في هذه الظاهرة التي يرويها ابن حجر يرى أنها من قبيل إدراك ما استكن في السرائر ، وهو في رأينا إدراك خاص يهبه الله لمن صفا قلبه من الشواغل والشوائب ، ولا يحيل هذا الإدراك من يعرف الصوفي حق المعرفة : لأن الصوفي ، إذا جاهد نفسه وقهر شهواته ولازم الذكر فارتقت روحه إلى آفاق جديدة ، اكتسب قوة إدراكية من نوع غير عادي ، ولذا لا يبعد أن يكون ابن عطاء الله ، وقد صفت نفسه وتحررت عن قيود البدن والشهوة ، قد تهيأ له مثل هذا الإدراك ، واستطاع بواسطته معرفة ما يدور في نفوس الثلاثة المشار إليهم وأن يعيد كلامهم بعينه ، وهذا الإدراك هو المسمى اصطلاحاً بالفراسة ، وهو عند الصوفية اطلاع مكاشفة ومعاينة القلب للغيوب بنور الله ، مصداقاً للحديث النبوي : «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[3] ، وهو لا يتهيأ إلا لمن صفا قلبه عن الشواغل والعلائق على نحو ما يشير إليه الشيخ زروق بقوله : « الفراسة الشرعية نور إيماني ينبسط على القلب حتى يتميز في نظر

(١) لطائف المنن ، ص ١٣٣ .

(٢) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .

(٣) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م ، مادة « الفراسة » .

صاحبه حالة المنظور فيه من غيره ، بل يميز أحواله فى النظر إليه بحسب أوقاته ، ولكل مؤمن منها نصيب ، لكن لا يهتدى لحقيقتها إلا من صفا قلبه من الشواغل والشوائب . . . . . »[١] .

وقد ذكر لنا المناوى واقعتين أخريين خارقتين للمادة إحداهما تتعلق بابن عطاء الله فى حياته ، والأخرى بعد وفاته ، وعدهما من قبيل الكرامات :

فى الأولى يقول ما نصه : « ومن كراماته أن الكمال بن الهمام زار قبره فقرأ عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله : « فمنهم شقى وسعيد » فأجابه (ابن عطاء الله) من القبر بصوت عال : يا كمال ليس فينا شقى . . فأوصى أن يدفن هناك . . »[٢] .

وفى الثانية يقول ما نصه : « . . ومنها (أى من كرامات ابن عطاء الله)أن رجلا من تلامذته حج فرأى الشيخ (يقصد ابن عطاء الله) فى المطاف وخلف المقام وفى المسعى وفى عرفة ، فلما رجع سأل عن الشيخ هل خرج من البلد فى غيبته فى الحج قالوا : لا ، فدخل إليه وسلم عليه فقال له : من رأيت فى سفرتك هذه من الرجال ؟ قال : ياسيدى رأيتك . . فتبسم وقال : الرجل الكبير يملأ الكون ، لو دعى القطب من حجر لأجاب »[٣] .

ونحن فى هاتين الواقعتين بإزاء شخصين : أحدهما الكمال بن الهمام[٤] ، والآخر تلميذ لابن عطاء الله مجهول الإسم ، والأول يقول إنه سمع صوت ابن عطاء الله من قبره ، والثانى يقرر أنه رأى ابن عطاء الله فى حجه أينما ذهب وحيثما توجه دون أن يكون قد خرج من مصر حاجاً .

ولكن هل يمكن أن يُسمع صوت الميت من قبره على هذا النحو ؟ . أو هل

---

(١) أبو العباس أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٥٦ .

(٢) الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ص ٢٥٨ .

(٤) هو كمال الدين بن مسعود السيواسى الاسكندرى ، ولد سنة ٧٩٠ هـ تقريباً ، وتوفى سنة ٨٦١ هـ ، وكان علامة فى الفقه والأصول والنحو والتصوف والموسيقى وغيرها ، محققاً جدليا نظارا ، وكان يقول أنا لا أقلد فى المعقولات أحداً ، وله مصنفات عدة مشهورة منها « فتح القدير » (بغية الوعاة للسيوطى ص ٧٠ — ٧١) .

كان ابن عطاء الله فى حياته ممن تطوى لهم المسافات الحسية فى المدة الوجيزة ، فيكون متنقلا بين مصر والحجاز على سبيل الكرامة دون أن يشعر أحد بذلك ؟ . .

الواقع أن هذه مشكلة من المشكلات الكبرى التى يختلف فيها علماء المسلمين اختلافا بينا : فبينما نجد المعتزلة يرفضون القول بحدوث مثل هذه الخوارق فى الطبيعة(١)، نجد الأشاعرة وجميع أهل السنة يسلمون بوقوعها(٢)، وكل فريق منهم يدعم رأيه بأدلة من الكتاب والسنة ، بل وبأدلة عقلية خالصة أيضاً . ولما كان الخوض فى هذه المشكلة من شأنه أن يخرجنا عن موضوعنا الذى نحن بصدده ، فسنكتفى هنا بأن نعرض للواقعتين المنسوبتين إلى صوفينا السكندرى من وجهة نظر المحدثين من علماء النفس فى تفسيرهم لمثل هذه الظواهر الخارقة ، وذلك على أساس من تحليل النفس الإنسانية وإدراكاتها، ولعل هذا يلقى ضوءا جديدا على مثل هذه الظواهر عند صوفية المسلمين(٣) فنقول:

يبدو أن هذين الشخصين كانا يعتقدان بولاية ابن عطاء الله السكندرى اعتقاداً مفرطا ، ويبدو أن كل واحد منهما حينما زعم ما زعمه لم يكن فى حالة نفسية عادية .

فأما عن الكمال بن الهمام فيعرف عنه أنه كانت تعتريه أحوال نفسية غير مألوفة ، يغيب معها عن شعوره بنفسه ، على نحو ما يستفاد من قول السيوطى عنه فى ترجمته له : « . . . وكان للشيخ (الكمال بن الهمام) نصيب وافر مما لأرباب الأحوال من الكشف والكرامات وكان تجرد أولا بالكلية فقال له أهل الطريق : إرجع فإن للناس حاجة بعلمك .

« وكان يأتيه الوارد كما يأتى الصوفية إلا أنه يقلع عنه بسرعة لأجل مخالطته للناس .

« أخبرنى بعض الصوفية من أصحابه أنه كان عنده فى بيته الذى بمصر ، فأتاه الوارد فقام مسرعاً . قال الحاكى : وأخذ بيدى يجرنى وهو يعدو فى مشيته وأنا أجرى معه ،

---

(١) Macdonald : Art. « Karama », Encyclopedia of Islam.

وانظر أيضاً . فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، جـ ٥ ، ص ٤٦٣ وما بعدها .

(٢) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق . القاهرة = ١٩١٠ م ، ص ٣٣٤ .

(٣) نحن لا ننكر وقوع خوارق العادات، سواء أكانت معجزات للأنبياء أو كرامات للأولياء، لأن وقوعها ثابت بأدلة من الكتاب والسنة ، وبحثها من زاوية علم النفس الحديث قد لا يكون مقنعاً للبعض ، ولكن الدراسة العلمية تقتضيه ، فوجبت الإشارة إلى ذلك هنا .

إلى أن وقف على المراكب فقال : ما لكم واقفين هنا ؟ . . فقالوا : أوقفتنا الريح وما هو باختيارنا . فقال : هو (الله) الذى يسيركم وهو الذى يوقفكم ؟ . . . قالوا : نعم ، قال الحاكى : ثم أقلع عنه الوارد فقال لى: لعلى شققت عليك ؟ قال : فقلت : إى والله وانقطع قلبي من الجرى ... ، فقال (ابن الهمام) : لا تأخذ على فإنى لم أشعر بشىء مما فعلته... »[1]

وهكذا تبين أن الكمال ابن الهمام كان يأتيه الوارد ، وهو حالة نفسية ترد عليه بحيث يغيب معها تماما عن شعوره بنفسه دون تعمد منه ، وهو الذى يشير اليه الجرجانى فى التعريفات بقوله : « الوارد كل ما يرد على القلب من المعانى الغيبية من غير تعمد من العبد »[2] وأنه كان يأتى فى حالة سيطرة الوارد عليه بتصرفات غريبة كأن يجرى فى الطرقات وهو عالم معروف فى عصره ، وكأن يخاطب أصحاب المراكب دون شعور منه بشىء مما فعله أو تكلم به ، وإذ تبين هذا نقول : لا يبعد أن يكون الكمال ابن الهمام حين سمع صوت ابن عطاء الله من قبره عند زيارته له كان فى حالة من حالاته تلك التى يغيب معها عن شعوره بنفسه ، وهى حالة وجدانية خاصة ، ويكون إدراكه فيها إدراكا كاذبا (Pseudoperception) ولكن من أى نوع ؟[3].

هل هو إدراك كاذب لمعطى حسى (Sense Data) ، أم إدراك وهمى لشىء غير معطى فى الحس ؟

واضح أنه إدراك وهمى يفترض حقائق حاضرة أمام الحس وهى ليست موجودة بالفعل ، وبعبارة أخرى ليس هناك منبه خارجي (Stimulus) يمكن أن يكون موضوعاً مشتركا لإدراك آخرين معه . وهذا الإدراك هو المسمى عند علماء النفس بالهلوسة السمعية (Auditory Hallucination) ومبعثه الإيحاء الذاتى (Auto-Suggestion)

وما يقال فى إدراك الكمال بن الهمام على أنه من قبيل الهلوسة السمعية يمكن أن يقال أيضاً فى إدراك تلميذ ابن عطاء الله حين رأى شيخه أثناء حجه حيثما ذهب وأينما توجه :

---

(١) بغية الوعاة ، ص ٧٠ .

(٢) الجرجانى : التعريفات ، مادة « الوارد » .

(٣) قارن : **Warren : Dictionary of Psychology, New York 1934, Art. « Hallucination ».**

ذلك أنه لاعتقاده المفرط بولاية ابن عطاء الله وحبه له وتمثله لشخصه دائماً توهم رؤيته على نحوما دون أن يكون شيخه موجودا معه وجودا حقيقيا ، وبذلك يكون إدراكه أيضاً هلوسة بصرية (Visual Hallucination) ، ومبعثه حالته الشعورية التي ملكت عليه نفسه [١] .

وإذا كان مقصد الذين رووا مثل هذه الوقائع الخارقة للعادة من الترجمين أن يظهروا منزلة ابن عطاء الله السكندري التصوفية ، ظانين أن الخوارق مما يعلي من شأنه ، فقد أخطأوا في ذلك بالنسبة له بالذات ، إذ أنه لا يقيم لمثل هذه الخوارق وزنا ، وكان زاهدا تماما في كل المواهب الإلهية التي يهبها الله لعباده وأوليائه ، لاعتقاده أنها حجاب يحجبهم عن الله ، أو مدعاة لغرورهم ، كما كان من رأيه أن الخوارق قد تتهيأ لمن لم يكمل في مقام التصوف . وفي هذا يقول في الحكم : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة » [٢] . ويقول أيضاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه » [٣] . ويقول مبينا أن الكرامة الحقيقية في خرق عوائد النفس لا في خرق عوائد الطبيعة : « كيف تخرق لك العوائد وأنت لم تخرق من نفسك العوائد » [٤] ويقول أيضاً : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب » [٥] .

وهكذا الكرامة من حيث هي أمر خارق للعادة لا عبرة بها عند المحققين

---

(١) جدير بالذكر في هذا الصدد أن أمر هذه الظواهر الخارقة للعادة لا يقتصر على التصوف الإسلامي فحسب ، وإنما نجد عند صوفية المسيحيين أيضا ظواهر مماثلة ، فيزعم بعضهم سماع أصوات تعزى إلى الله أو المسيح أو العذراء أو الملائكة أو القديسين ، كما زعمت القديسة تريزا (Sainte, Thèrese) أيضا رؤية المسيح ، انظر في تفصيل هذا :

Roger Bastide : les Problèmes de la vie Mystique, Paris 1931, pp. 79-80 ; p. 83.

ويميل علماء النفس المحدثون إلى اعتبار مثل هذه الظواهر من قبيل الحالات المرضية (Pathological) انظر : Thouless : An Intorduction to the Psychology of Religion, p. 205.

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٨ .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

الكاملين من الصوفية وهم فى هذا مقتدون بالصحابة رضى الله عنهم حين لم يكن لهم عناية أو اهتمام بالكرامات على نحو مايذكره ابن خلدون فى مقدمته بقوله : « وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ ، ولكنهم لم يقع لهم بها عناية ، وفى فضائل أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها . . . . » [1] .

ومهما يكن من شىء فقد كان شيخنا السكندرى ، بصرف النظر عما ينسب إليه من فراسة حقيقية أو ما يحاك حوله من حكايات خارقة للعادة ، صوفياً متحققا فى حياته بالتصوف علما وعملا ، وذا منزلة مرموقة فى تاريخ التصوف ، وليست الكرامات هى التى تعلى من شأنه ومكانته كصوفى .

وليت كتاب تراجم الصوفية من المناقبين أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق والمبالغة فى اظهار أهميتها فى حياة ابن عطاء الله السكندرى أو فى حياة غيره من الصوفية المحققين الراسخين ، ولو فعلوا ما أساءوا إلى التصوف وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس [2] .

---

(١) يذهب وليم جيمس (William James) من علماء النفس المحدثين أيضا الى عدم الاكتراث بخوارق العادات فى التصوف ، فيعتبر أن الملوسات السمعية والبصرية ، وما إليها من الظواهر الأخرى الغريبة التى تبدو خارقة ويعتقد ظهورها على أيدى الصوفية ، ليست لها دلالة ضرورية على التصوف ، ولذا أشار إلى أنه أغفل التعرض لبحثها فى الفصل القيم الذى كتبه عن التصوف . انظر: **William James : The Varieties of Religious Experience, New York 1935, p. 408.**

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٨٨٦ ، ص ٤١٠ .

الفصل الثالث

مصنفات ابن عطاء الله

١ — تمهيـــد

٢ — تصنيف شامل للمصنفات العطائية

٣ — تعقيـــــب

١ — تمهيد :

تناول المترجمون لابن عطاء الله السكندرى مصنفاته فيما تناولوه عنه . وأثبت كل واحد ما ارتآه هاما منها ، أو ما وصل إلى علمه عنها .

وليس ثمة ثبت واحد من تلك التى أوردها هؤلاء المترجمون يمكن أن يعد كاملا .

ولا كذلك ما ذكره حاجى خليفة فى كشف الظنون عن مصنفات ابن عطاء الله فهو لا يمكن أن يمدنا بثبت كامل لها .

وليس أمام الباحث الذى يريد أن يثبت جميع المصنفات العطائية إلا أن يجمع ويقارن بين ما ذكره أولئك المترجمون جميعاً .

على أن هناك باحثاً معاصراً حاول تصنيفها فى ثبت شامل هو كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) فى كتابه (تاريخ الأدب العربى[١]) ، فقد أثبت فيه كل ما وصل إلى علمه عنها ، وأشار عند ذكره لكل مصنف منها إلى ما إذا كان مطبوعاً أو مخطوطا ، فإذا كان مطبوعا أشار إلى تواريخ طبعاته ، وإذا كان لا يزال مخطوطا أشار إلى نسخه الخطية ومكتباتها ، ولذلك اعتمدنا عليه اعتماداً كبيراً فى استقصائنا لما صنف ابن عطا الله .

وهناك ثبت آخر لهذه المصنفات ، هو ذلك الذى أورده محمد بن شنب فى آخر ترجمته لمصنفها[٢] ، وهو يعتمد فيه بالإضافة إلى بعض المصادر الأخرى ، على ثبت بروكلمان .

وقد قارنا بين ما ذكره المترجمون لابن عطاء الله وغيرهم عن مصنفاته من ناحية ، وبين ثبت بروكلمان من ناحية أخرى ، وبعد مقارنات طويلة استطعنا أن نكون ثبتاً شاملا

---

(١) Carl Brockelmann : Geschichte Der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, II Band, pp. 117-118 ; Suppl. II ,Leiden 1938, pp. 145-147.

(٢) Mohamed Ben Cheneb : Etude sur les Personnages mentionnés dans l'Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, Paris 1907, N. 341, p. 358.

لهذه المصنفات وشروحها ، صححنا فيه بعض أخطاء بروكلمان ، وأثبتنا فيه ذكر ما طبع منها بعد صدور كتابه ، كما أشرنا إلى النسخ المطبوعة أو الخطية لبعض المصنفات العطائية مما لم يقف عليه بروكلمان فلم يذكره ، وإلى أرقامها ومكتباتها .

وبالإضافة إلى ذلك عمدنا إلى كل مصنف فبينا موضوعه والغرض من تصنيفه ، وخصائصه الأدبية والتصوفية أو الفلسفية وأهميته . ولم نهمل مع هذا الترتيب الزمنى للمصنفات العطائية .

٢ — تصنيف شامل للمصنفات العطائية :

(١) الحكم العطائية :

يبدو أنها أول ما صنف ابن عطاء الله من مصنفاته فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها فى كل من مصنفاته الأخرى كالتنوير فى إسقاط التدبير[١] ولطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن[٢] ، وتاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس[٣] ، وعنوان التوفيق فى آداب الطريق[٤] .

وقد ذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسى فقال له : يا بنى لقد أتيت فى هـذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة[٥] ، فإذا صح ما يذكره حاجى خليفة تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦ هـ ، وهو العام الذى توفى فيه المرسى .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٤٨ .

(٢) لطائف المنن : ص ١١٤ .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، القاهرة ١٣٤٥ هـ . ص ٤٩ — ٥٠ .

(٤) ابن عطاء الله السكندرى : عنوان التوفيق فى آداب الطريق ، المطبعة البهية العثمانية بالقاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٦ .

(٥) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مطبعة دار المعارف التركية ، ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

وبذلك تكون الحكم العطائية من مصنفات الشباب .

(طبعت الحكم العطائية طبعات مختلفة ، يذكر منها بروكلمان بولاق ١٢٨٥ هـ ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ١٣٠٦ هـ (بهامشها شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة ١٣٥٠ هـ بمطبعة التضامن الأخوى .

(ا) خصائصها الأدبية :

وتعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفى العربى ، وهى أثر فنى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح ، وهى عبارة عن فقرات قصيرة ذات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة .

وأغلب الحكم العطائية فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية تنبيهاً إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها .

وليس بين فقراتها ارتباط منطقى ، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أذواقه فدونها بغير تعمل تصنيف أو تكلف تأليف .

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها — حتى لم لو يكن من الصوفية — أذواقه ومواجيده التى تضمنتها فيطرب لسماعها ، فما بالك بالصوفى المتهيء لمثل هذه الأذواق وتلك المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة الاستفهام المقترنة بالتعجب ، ويعبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة ، وفى أحيان قليلة جداً يلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات .

فمن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريديه فى معنى التواضع : « إدفن وجودك فى أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »[1] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٤

وقوله له : « لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ، إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت فى الأفق وليست منه ، تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك» [١] .

وقوله أيضاً له : « ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً» [٢] .

وقوله فى عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »[٣]، وقوله أيضاً ناصحاً لمريده : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى» [٤] .

ويعنى صوفينا السكندرى فى حكمه بالسجع ولكن سجعه لا يفسد معانى عباراته بل على العكس من ذلك يزيدها قوة فى المعنى وعذوبة فى التعبير ، استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا لشىء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »[٥] .

وإذ يقول له : « كيف يكون طلبك اللاحق سبباً فى عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »[٦] .

أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها : « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار»[٧] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٩ . (٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٣٢ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٥٧ . (٤) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٤٤ .
(٥) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٢ . (٦) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٢ .
(٧) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : «حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ »(١) فالأوقات الأولى هى الأزمنة المعروفة ، والأوقات الثانية بالمعنى الصوفى ، وهى ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له فى المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة فى المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلا وافتقاراً خير من طاعة أورثت عزاً واستكباراً »(٢) أو يقول : « تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ، تحقق بذلك يمدك بعزه ، تحقق بعجزك يمدك بقدرته ، تحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته »(٣) أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك »(٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب فى حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته ؟ ! . . أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟ »(٥) . وكأن يقول لمريده فى آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه . . فأى علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ . »(٦) وكأن يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق : « لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هو له واضعاً ، من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ »(٧) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر فى الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة ، فيقول مثلا : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »(٨)، مشيراً إلى أن

---

(١) شرح الرندى على الحكم جـ ٢ ص ٤٥ .
(٢) نفس المرجع جـ ١ ، ص ٨٩ .
(٣) نفس المرجع جـ ٢ ، ص ١٦ .
(٤) نفس المرجع جـ ١ ، ص ٣١ .
(٥) نفس المرجع جـ ١ ، ص ٢٠ .
(٦) نفس المرجع جـ ١ ، ص ٤٠ .
(٧) نفس المرجع جـ ١ ، ص ٤١ .
(٨) نفس المرجع جـ ١ ، ص ١٠٣ .

ليس كل صوفى من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ويعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظى آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »[1]. ويعبر عنه أيضاً بقوله لمريده : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ماحجب عنك من الغيوب »[2] .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقى فى حكمه إلا فى النادر ، كأن يقول لمريديه : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شىء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشىء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده[3] » .

هذه هى بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلى سنبين موضوعاتها وخصائصها من الناحية التصوفية .

(ب) موضوعاتها :

أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه فى التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفى بأسره ، وأن جميع ماجاء فى مصنفاته الأخرى ليس إلا شرحاً وتفصيلا لما احتوته .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين السالكين .

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية ، وما يتعلق بها وما يترتب عليها من المقامات والأحوال التى هى ثمرتها .

ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ومناهجها وآداب المتحققين بها .

ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية فى تفسير الوجود وصلته بالله وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التى ينبغى أن يراعيها السالك فى مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته ، وبعبارة أخرى فى طريقه من أوله إلى آخره .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٦ . (٢) نفس المرجع ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .
(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(ج) خصائصها التصوفية :

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفى خاصة واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله فى استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه فى كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الإصطلاحية الخاصة بهم[١]،فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ،والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفى ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسى فى اللمع بقوله : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله »[٢] .

ويعنى الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ ، غيرةً عليه وإتقاء لحاسد أو جاحد لمعانيه ومبانيه[٣].

فإذا كنا مع صوفينا السكندرى وجدنا حكمه من قبل الرمزيات ،لأنها من ناحية تنطوى على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعانى على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعانى الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملا فى التصوف .

فمن قبيل عبارتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعانى ، والتى تحتاج فى فهمها إلى تعمق قوله لمريده : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر »[٤] ؛ وقوله له : « لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف »[٥] ؛ وقوله : ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »[٦] ؛ وقوله : « الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته »[٧] .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .
(٢) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ، نشرة نيكولسون ليدن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨
(٣) الشيخ أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ج ٢ ، ص ٩٣ (٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ .
(٦) نفس المرجع ج ١ ، ص ١٠٣ . (٧) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٢٨ .

فالعبارة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدية الله فى عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها فى البدن ، وإلى أنها مطالبة فى عالمها هـذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان فى عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطرى فى هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذى تقوم عليه رياضة النفس عنده وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المريد عن وصفه الذميم إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهبه فى الزهد فى الكرامات من حيث هى خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خُصص بها فى رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه .

وأما العبارة الرابعة فشيرة إلى مذهب فى تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقى بالقياس إلى أحدية الله الذى هو الوجود الحقيقى الواجب .

وأذكر أننى عند بدء اشتغالى بهذا البحث لم أتمكن من فهم كثير من عبارات الحكم لاستغلاق معانيها الحقيقية الكامنة وراء ألفاظها القليلة الظاهرة ، فلما قرأت مصنفات ابن عطاء الله الأخرى وعدت إلى الحكم ابتدأت معانيها الحقيقية تظهر أمامى شيئاً فشيئاً .

ويظهر أن ابن عطاء الله راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد — كغيره من الصوفية — إن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفى المحقق لما فى ذلك من ابتذال لها ، وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الحكم لمريده : « من رأيته مجيباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله »[1] .

ويبين لنا الرندى أنه حين أقدم على شرح الحكم العطائية كان متهيباً كل التهيب ،

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٧٤ .

وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وماتضمنه من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن فى هذه الكلمات التى نوردها ، والمناحى التى نعتمدها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم ... فإنا أن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب»[1] .

وللحكم العطائية من حيث هى مصنف فى التصوف يتناول العقائد ،خاصة أخرى ، وهى إنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة أو مستشنعة بحسب ظاهرها وإلى ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله عن المسلك الذى سلكه مصنفها فيها : « . . . . . والمسلك الذى سلك فيه مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعتنى صفه صفة حميدة الا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا إزالها عنه بإذن الله »[2] .

ويرى ابن مغيزل الشاذلى أن الحكم لا تنطوى على معانى الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة فيقول ما نصه : ولو كان فى الحكم ذرة اتحاد أو أشعار فساد لم يستحل السبكى (تقى الدين) قراءته . . . . . »[3] .

(و) قيمتها التصوفية :

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهى تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفى من ناحية ، وهى دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بصاحب الحكم[4] .

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية فى مصر وغيرها

---

(١) نفس المرجع ، حـ ص ٢ — ٣ .
(٢) إيقاظ الهمم ، حـ ١ ، ص ٩ .
(٣) تعطير الأنفاس ، ورقة ١١١ .
(٤) انظر سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ٢٢٧ .

من الأقطار الإسلامية وخاصة فى بلاد المغرب (تونس والجزائر ومراكش وليبيا)، وفى الأندلس حيث عكف الصوفية على دراستها وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة فى بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربى (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقيها يسمى البنانى يقول : « كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم[1] » .

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن الدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة ابن برى العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد المجيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) ، وغيرهم . وظل الأمر كذلك أيضا إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء فى الأزهر الشريف فى عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد بخيت (مفتى الديار المصرية سابقاً) الذى كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان فى مسجد الحسين ، وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس ، وأنه أنس بمعانى الحكم العطائية أشد الأنس[2] .

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس فى مجالس الخاصة من الصوفية ، وهذا من غير شك دليل على أنها أثر حى باق على الرغم من مر القرون عليه .

وقد شرحت الحكم العطائية شروحاً كثيرة ، فى أزمنة مختلفة ، وفى أقطار كثيرة ، وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالاوية ، وقد تعشقها — كما يقول حاجى خليفة — أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق ، وبسطوا القول فيها وشرحوها كثيراً[3]

---

(١) إيقاظ الهمم ، ص ٢ — ٤ .

(٢) الدكتور زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م ، حـ ١ ص ١٣٦ .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أي مصنف صوفي حظى فى شروحه بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى الأستاذ أربرى [١] أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادى كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها ، ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبليغ .

وقد شعر بأهمية الحكم وشرح الرندى عليها المستشرق الأسبانى ميجويل آسين پلاثيوس فترجم فقرات كثيرة منها مع شروح الرندى عليها فى بحث له عن هذا الأخير واحتمال تأثر الصوفى المسيحى الأسبانى القديس جان دى لا كروا بآرائه وآراء الشاذلية [٢] .

وترجم فقرات قليلة منها كذلك المستشرق الإنجليزى آرثر چون أربرى [٣]، وفيما يلى ثبت شروح الحكم العطائية التى وقفنا عليها مرتبة ترتيبا زمنيا .

(هـ) شروح الحكم :

١ — شرح محمد بن ابراهيم بن عباد النفزى الرندى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ = ١٣٨٩ م ، من أهل الأندلس ، ذكره حاجى خليفة باسم «غيث المواهب العلية» [٤]، وذكره كذلك بروكلمان ، وقال إنه يعد كتابا مدرسيا فى مذهب التصوف فى جامع الزيتونه بتونس [٥]، طبع طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان بولاق ١٢٨٥ هـ ، القاهرة ١٢٩٧ هـ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ وبهامشها شرح الشيخ الشرقاوى ، ونضيف إليها بولاق ١٢٨٧ هـ ، ١٢٩٩ هـ ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، ١٣١٠ هـ ، ١٣١٣ هـ ، ١٣١٧ هـ .

٢ — شرح على بن محمد النفزى ، وهو ابن محمد ابن ابراهيم بن عباد النفزى المذكور

---

(١) A.J. Arberry : Sufism, London 1950, pp. 87 - 88

(٢) Miguel Asin Palacios : Un Precursor Hispanomusulman de San Juan De La Cruz, Obras Escogidas, Madrid, 1946, pp. 280-326,

(٣) Sufism, pp. 88-89.

(٤) أنظر هذا الشرح وغيره مما يذكره حاجى خليفة بكشف الظنون من ٦٧٥ — ٦٧٦ .

(٥) G.A.L. Suppl. II, p. 146.

آنفا ، ذكره حاجي خليفة فى كشف الظنون ، ووصفه بأنه شرح ممزوج بسيط يسمى بالتنبيه .

٣ — شرح شهاب الدين أحمد بن محمد البرنسي المعروف بزروق المتوفى سنة ٨٩٩هـ ، ذكره حاجي خليفة ، وذكره بروكلمان وقال إنه يعرف باسم « تنبيه ذوى الهمم » ، ذكر بروكلمان من طبعاته القاهرة ١٢٨٨ هـ ، ١٢٨٩ هـ .

وذكر حاجي خليفة أن الشيخ زروق ذكر فى بعض شروحه أنه درس الحكم خمسة عشرة مرة ، وأنه كتب كل مرة شرحا عن ظهر القلب بعبارة أخرى ، وقد عثرنا بمكتبة الأزهر على نسختين خطيتين لشرح صنفه الشيخ زروق ويقال إنه السابع عشر من شروحه عليها ، رقم إحداها (١٠٦) ٦١٥٠ ، والاخرى (١٣١٤) بخيت ٤٤٨٠٩ .

ويقال أيضاً إن الشيخ زروق كتب على الحكم نيفاً وثلاثين شرحاً[1] .

٤ — شرح صفى الدين أبى المواهب الشاذلى ، ذكره تلميذه أبو الطايب الاقصرائى كما يذكر حاجي خليفة ، وذكره بروكلمان ، وقد وقفنا على نسخة خطية له بمجموعة جارت (Garret) رقم 1582 بمكتبة جامعة پرنستون بالولايات المتحدة .

٥ — شرح أبى الطيب إبراهيم بن محمود الأقصرائى المواهبي الشاذلى ، ذكره حاجي خليفة ، وذكر أن صاحبه صنفه بمكة سنة ٩٠٣ هـ = ١٤٩٧ م وسماه « إحكام الحكم فى شرح الحكم » ، وذكر له بروكلمان نسختين خطيتين ، إحداها بمكتبة برلين رقم 8694 / 5 ، والأخرى بمكتبة جوتا (Gotha) رقم 890 .

٦ — شرح محمد بن إبراهيم المعروف بابن الحنبلى المتوفى سنة ٩٧١ ، هـ ذكره حاجي خليفة ، ولم يذكره بروكلمان .

٧ — شرح على بن حسام الدين الهندى المتقى المتوفى سنة ٩٧٧ هـ - ١٥٦٩ م ،

(١) الشيخ محمد أمين خضر : رسالة فى الطبقات ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٤٩٦ تاريخ ، ورقة ٩٠٩ .

ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8696 .

٨ — شرح الشيخ عبدالرؤوف المناوي المصري المتوفى سنة ١٠٣١هـ=١٦٢٢م ، ذكره حاجي خليفة باسم « الدرر الجوهرية » ، وذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8 / 8697 ، ونسخة بمكتبة باريس رقم 5324 ، ونسخة بدار الكتب المصرية رقم ٢٠٠ تصوف ، ونضيف إلى هذه النسخ نسختين خطيتين بمكتبة الأزهر ، رقم إحداهما (٥٠) ٣١٧٦ ، ورقم الأخرى (٧٥٣) السقا ٢٨٦٣٨ .

٩ — شرح شهاب الدين أحمد بن علان الصديقي الشافعي المتوفى سنة ١٠٣٣ هـ = ١٦٢٣ م ، منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤١٢٨ تصوف .

١٠ — شرح لم يعرف مؤلفه عنوانه « الأنفاس الزكية في شرح الحكم العطائية » كتب سنة ١٠٥٥ هـ ، منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ب ٤١٤٩٠ .

١١ — شرح الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن زكري المتوفى سنة ١١٤٤ هـ ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة باريس رقم 1351 ، ومنه نسخة خطية ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٠ تصوف ، وأخرى رقم ٤١٣٩ تصوف ونسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٧٥٦) السقا ٢٨٦٤١ .

١٢ — شرح محمد حيوة السندي المدني ، ألفه بالمدينة سنة ١١٤٥ هـ=١٧٣٢ م ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة الجزائر رقم 3523 .

١٣ — شرح الشيخ حسن بن علي بن أحمد بن عبد الله الشافعي الأزهري المشهور بالمدابغي المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، فرغ من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، ومنه نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٧٥٢) السقا ٢٨٦٣٧ .

١٤ — شرح الشيخ علي بن حجازي البيومي المتوفى سنة ١١٨٣ هـ ، ذكره الجبرتي في ترجمة مصنفه[1] ، وذكره بروكلمان ، ويسمى هذا الشرح باسم « الهداية للإنسان إلى الكريم المنان » ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٠٦ تصوف .

١٥ — شرح الشيخ محمد بن عبادة بن بري العدوي المالكي المتوفى سنة ١١٩٣هـ ،

---

(١) الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، بولاق ١٢٨٧ هـ ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .

جمعه من تقريرات شيخه الشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ على حكم ابن عطاء الله ، وفرغ من تأليفه يوم الأحد ١٨ رمضان سنة ١١٨٢ هـ ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١٥ تصوف .

١٦ — شرح محمد الطيب بن عبد الحميد بن كران (كذا) المسمى « الملتزم الجامع لمعانى الحكم » ، ذكره بروكلمان ، وذكر له نسخاً خطية بمكتبات فاس والرباط .

١٧ — شرح نور الدين اليمني المسمى « المنن العطائية » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة آصف رقم 1,390,16 .

١٨ — شرح أحمد بن حسام الدين الهندى المسمى « النهج الثمين » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 1,370,354 .

١٩ — شرح محمد الخطيب الوزيرى المسمى « كشف الغطاء » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة الشهيد على رقم ١٣٢٣ .

٢٠ — شرح أحمد ابن محمد عجيبة الحسنى الفاسى المسمى « إيقاظ الهمم فى شرح الحكم » ، لم يذكره بروكلمان ولا حاجى خليفة ، بدأه صاحبه فى محرم من عام ١٢١١ هـ ، وفرغ منه فى نفس العام[1] ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ، ١٣٣١ هـ .

٢١ — شرح الشيخ عبد الله بن حجازى الشرقاوى المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، ذكره الجبرتى فى ترجمة مصنفه[2] ، ويعرف باسم « المنح القدسية على الحكم العطائية » ، طبع طبعات كثيرة بهامش شرح الرندى .

٢٢ — شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى الأزهرى ، كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ = ١٩٠١ م ، ذكره بروكلمان ، ويذكر سركيس فى معجمه أنه طبع سنة ١٣٠٤[3] هـ .

٢٣ — شرح قسطامونلى حافظ أحمد ماهر المسمى « المُحكم فى شرح الحكم » ، وهو شرح باللغة التركية ، ذكره بروكلمان ، وطبع باستامبول سنة ١٣٢٣ هـ .

٢٤ — شرح باللغة المالوية لشارح مجهول الإسم ، طبع بمكة ، وذكره سنوك

(١) إيقاظ الهمم ج ٢ ، ص ٤٦١ . (٢) عجائب الآثار ، ج ٤ ، ص ١٦٠ .

(٣) انظر معجم سركيس مادة « الشرنوبى » .

هرجرونية (Snouck Hurgronie) فى كتابه « مكة » ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ ، كما يذكر بروكلمان .

(و) نظم الحكم :

وكما عنى كثيرون بشرح الحكم العطائية ، فقد عنى فريق آخر بنظمها شعرا ، وفيما يلى ما وقفنا عليه من المنظومات :

١ — نظم لكمال الدين بن على شريف المتوفى سنة ٩٠٦ هـ ، المسمى « فيض الكرم » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8699 .

٢ — النظم المحتاج (كذا) لعبد الكريم بن محمد بن عربى ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة فاس رقم ١٣٢١ .

٣ — نظم ابن إبراهيم بن مالك ، ذكر له بروكلمان نسختين خطيتين ، احداهما بمكتبة الجزائر رقم ٢٤٩٢ ، والأخرى بدار الكتب لم نهتد إليها .

٤ — نظم لعلى شهاب الدين بن محمد بن سعد الدين ، عنوانه « فيض الكرم فى نظم الحكم » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 258 ,356 ,1

٥ — نظم عبد الله بن على المكى الملقب بالفارس ، عنوانه « فاتحة السالك لمولاه الحكم بشرح نظم كتاب الحكم » وكلا الشرح والنظم من تأليفه ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩ تصوف .

(ز) ترتيب الحكم :

وعنى كذلك صوفى آخر بترتيب الحكم العطائية ، وهو علاء الدين على بن حسام الدين عبد الملك بن قاضى خان المعروف بالمتقى الهندى المتوفى سنة ٩٧٧ هـ ، فقد وضع ترتيبا للحكم سماه « النهج الأتم فى تبويب الحكم » ، وتوجد منه عدة نسخ خطية بمكتبة الأزهر (أنظر فهرس هذه المكتبة حـ ٣ ، ص ٦٧٤) .

(ح) تعقيب :

وهكذا ظفرت الحكم العطائية كما تبينا بشروح كثيرة منذ القرن الثامن الهجرى

إلى العصر الحاضر ، ووجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة كأسبانيا والمغرب العربى والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو . وبهذا أصبحت الحكم تراثا صوفيا حيا .

ولم يظفر مصنف من مصنفات ابن عطاء الله الأخرى ، على الرغم من علو منزلتها ، بمثل ما ظفرت به الحكم من شروح ، ويكفى لإثبات أهمية سائر مصنفاته الأخرى أنها قد وضحت ما انطوت عليه حكمه من الإشارات الرمزية ، وقد اعتمد عليها جميع شراح الحكم على اختلاف العصور اعتمادا كبيرا ، ولولاها ما انكشفت لهم مراميها الحقيقية .

٢ — المناجاة العطائية :

ولصوفينا السكندرى مناجاة صوفية من روائع الأدب الصوفى ، وهى دعاء موجه إلى الله تعالى ، وأغلب الظن أن تكون قد ألفت مع الحكم لأن عباراتهما متشابهة .

ويكفى أن نثبت هنا فقرات منها ليتبين لنا إلى أى حد كان ابن عطاء الله أديبا بارعا يعبر عن أذواقه أجمل تعبير ، ويفصح عن مشاعره بأسلوب عذب يؤثر فى سامعه وينقل إليه تقواه وخشوعه :

يبدأ ابن عطاء الله هذه المناجاة بقوله : «إلهى أنا الفقير فى غناى ، فكيف لا أكون فقيرا فى فقرى ؟ إلهى أنا الجاهل فى علمى ، فكيف لا أكون جهولا فى جهلى ؟ إلهى إن اختلاف تدبيرك ، وسرعة حلول مقاديرك ، منعا عبادك العارفين بك عن السكون إلى عطاء واليأس منك فى بلاء ، إلهى منى ما يليق بلؤمى ، ومنك ما يليق بكرمك»(١) .

ثم يمضى فى مناجاته الجميلة معبراً عن أدق أذواقه وأروع أحواله فيقول عن معرفته بالله بطريق الذوق لا الاستدلال : « إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك ؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك؟ »(٢).

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١١٤ ١١٥

ثم تظهر قوته البلاغية حين يعبر بعبارات لا تزال تردد على الألسن إلى يومنا هذا ، فيقول : « إلهى هذا ذلى ظاهر بين يديك ، وهذا حالى لا يخفى عليك ، منك أطلب الوصول إليه، وبك استدل عليك ، فاهدنى بنورك إليك ، وأقمنى بصدق العبودية بين يديك » [١] .

ثم يعبر عن إسقاط تدبيره مع الله واختياره بعبارات فيها خشوع الصوفى العابد فيقول : « إلهى أغننى بتدبيرك عن تدبيرى ، وباختيارك عن اختيارى ، وأوقفنى على مراكز اضطرارى . . . . إلهى بك أستنصر فانصرنى ، وعليك أتوكل فلا تكلنى ، وإياك أسأل فلا تخيبنى ، وفى فضلك أرغب فلا تحرمنى ، ولجنابك أنتسب فلا تبعدنى ، وببابك أقف فلا تطردنى »[٢] .

ويعبر بعد هذا عن معانى المعرفة والحب والأنس بالله ، فيقول فى عبارات لم أر أقوى منها فيما قرأت للصوفية مخاطباً ربه : « أنت الذى أشرقت الأنوار فى قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحدوك ، وأنت الذى أزلت الأغيار من قلوب أحبابك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك . أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم ، وأنت الذى هديتهم حتى استبانت لهم المعالم ، ماذا وجد من فقدك ، وما الذى فقد من وجدك ؟»[٣] .

وعلى هذه الوتيرة يمضى إلى نهاية مناجاته معبراً عن أحواله الصوفية تعبيراً صادقاً فى عذوبة ورقة لها وقع أى وقع فى قلوب المتعبدين من السالكين إلى الله .

وقد كان ولا يزال لهذه المناجاة عند الصوفية من الشاذلية منزلة رفيعة ، وهى عندهم مما يتعبدون ويتناجون به فى وقت السحر[٤] .

وقد شرح شراح الحكم هذه المناجاة ، وطبعت طبعات مختلفة بآخر متن الحكم

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ص ١١٦ — ١١٧ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ٢ ص ١١٨ — ١١٩ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ص ١٢٠ .
(٤) محمد النشائى الحسنى الشاذلى : مجموع تشتمل على مدام الاستبشار فى دوام الاستغفار ، وعلى السلسلة العلية فى طريق الشاذلية ، مصر ١٣١٢ هـ ، ص ٥٣ .

وبعض شروحه السالف ذكرها ، وأيضاً بآخر تاج العروس فى بعض طبعاته ، وقد أخطأ بروكلمان حينما اعتبرها مخطوطة ولم يشر إلى طبعاتها المتعددة .

٣ — وصية إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية :

هى وصية أرسل بها ابن عطاء الله إلى إخوانه ومريديه من أهل الإسكندرية فى مستهل ربيع الأول سنة ٦٩٤ هـ ، شرح لهم فيها معانى العناية الإلهية والمحبة والشكر والتوبة والفكرة والخلوة والأوراد وغير ذلك ، أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم : سلام الله ورحمته وبركاته على الإخوان المحبين والأولاد المحبوبين ، حفظهم الله وتولاهم وحرسهم ورعاهم . . . . إعلموا رحمكم الله أن العناية الإلهية وإن كانت غيباً فلها شهادة تدل عليها ، ودلالات تهدى إليها . . . . الخ »

وقد ذكر بروكلمان أن هذه الوصية مخطوطة ، وليس الأمر كما ذكر فقد طبعت بآخر لطائف المنن سنة ١٣٢٢ هـ[١] .

٤ — التنوير فى إسقاط التدبير :

لما كانت فلسفة ابن عطاء الله كلها تدور حول محور واحد هو إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى والرضا بما يورده عليه ، فقد رأى أن يفرد لإسقاط التدبير مصنفاً خاصاً يشرح نظريته فيه ويؤيدها بمختلف الأدلة ، فيقول عن ذلك : «.... أما بعد ، إعلم يا أخى جعلك الله من أهل حبه وأتحفك بوجود قربه ، وأذاقك من شراب أهل وده ، وأمنك بدوام وصلته من إعراضه وصده . . . . . أن من طلب الوصول إلى الله تعالى فحقيق عليه أن يأتى الأمر من بابه ، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه ، وأهم ماينبغى تركه الخروج عنه والتطهر منه وجود التدبير ومنازعة القادير ، فصنفت هذا الكتاب مبيناً لذلك ومظهراً لما هنالك ، وسميته « التنوير فى إسقاط التدبير » ، ليكون اسمه موافقاً لمسماه ولفظه مطابقا لمعناه . . . .[٢] .

---

(١) لطائف المنن من ص ١٦٨ — ١٧٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص٢ — ٣ .

ويتكون كتاب إسقاط التدبير من بابين أساسيين ، فى كل منهما عدة فصول ، ففصول الباب الأول شاملة لبيان الأدلة على نظريته من الكتاب والسنة ، ثم بيان الدوافع إلى إسقاط التدبير ، وأقسام التدبير المذمومة والمحمودة وغير ذلك[(١)] .أما الباب الثانى فهو تطبيق لنظريته فى إسقاط التدبير فى مجال الرزق واكتسابه[(٢)] ، ويورد فيه كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مما يؤيد آراءه ، ويعمد فيه إلى إيراد أمثلة مشيرة إلى أمور محسوسة يؤيد بها مذهبه أيضا ، كتبها بأسلوب وعظى ، وعمد فيها إلى الاستعارات والأخيلة التى تدل على براعة أدبية ، فاستمع إليه مثلا إذ يقول مستحثا مريده على إسقاط تدبيره : « مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالبا نموها ونتاجها ، فقد علمت الشجرة — إن يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيها ، أنه ما كان ليغرسها ويمنعها السقى ، كيف وهو حريص على نتاجها ، مريد لنمائها ؟.. كذلك أنت أيها العبد شجرة ، الله غارسك وهو ساقيك فى كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلا تتهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل »[(٣)] ، واستمع إليه أيضا إذ يقول مستحثا أياه على التزود بالعمل الصالح لآخرته وعدم الفكرة فى هموم الدنيا والرزق : « مثل المهتم بأمر دنياه ، الغافل عن التزود لآخرته ، كمثل إنسان هاجمه سبع وقد كاد أن يفترسه ، ووقع عليه ذباب فاشتغل بذب ذلك الذباب ودفعه عن التحرز من الأسد ، فهذا عبد أحمق فاقد وجود العقل ، ولو كان بالعقل متصفا لشغله أمر الأسد وصولته وهجومه عليه عن الفكرة فى أمر الذباب والاشتغال به ، كذلك المهتم بأمر دنياه الغافل عن التزود لأخراه دل ذلك منه على وجود حمقه ، إذ لو كان فاهما عاقلا لتأهب للدار الآخرة التى هو مسئول عنها وموقوف عليها ، ولا يشتغل بالاهتمام بأمر الرزق فإن الاهتمام به بالنسبة إلى الآخرة كنسبة الذباب إلى مفاجأة الأسد وهجومه »[(٤)]

ويختتم ابن عطاء الله كتابه التنوير بفصل يلخص فيه ما تضمنه الكتاب فى صورة مناجاة لله سبحانه وتعالى على ألسنة هواتف الحقيقة فى شأن التدبير والرزق

---

(١) التنوير من ص ١ — ٣٤ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ وما بعدها .
(٣) نفس المرجع ، ص ٦٤ .
(٤) نفس المرجع، ص ٦٥ .

لعبده ، وهى تدل أيضا على براعة أدبية ، فاستمع إلى بعض عبارتها : « أيها العبد : كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لا تكون معها ، فقد توليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن فى الرعاية لها . . . . أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير ، وأنا المنفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلاتشاركنى فى حكمى وتدبيرى ، . . . أيها العبد انظر نسبة وجودك من أكوانى ترى أنك متلاش فى الفانى ، فما ظنك بما ليس بفانى . . . . أيها العبد : كما سلمت لى تدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما ، سلم وجودك لى فإنك لى ولا تدبر معى فإنك معى »[(١)] .

وقد وصف بروكلمان كتاب التنوير بأنه يدور حول التوكل التام على الله والوصول إليه ، وذكر أن ابن عطاء الله بدأه فى مكة وأتمه فى دمشق سنة ٦٩٥ هـ = ١٢٩٦ م ، وذكر له طبعات هى : القاهرة ١٢٨١هـ ، ١٢٩٠هـ ، ١٣٠٠ هـ ، ١٣١٣ هـ ، ١٣٢٣هـ ونضيف إلى ما ذكره : القاهرة ١٣٠١ هـ ، ١٣٢١ هـ ، ١٣٤٥ ، ١٣٥٠ هـ .

٥ — لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن :

ألف هذا الكتاب بعد كتاب التنوير[(٢)] ، وبتحديد أكثر بعد سنة ٦٩٨ هـ ، كما استنتجنا ذلك من بعض نصوصه التي تبين أنه كتب بعد وفاة السلطان لاجين.[(٣)] وقد ألفه حينما شعر بأن من واجبه أن يحفظ لمن يأتى بعده أصول الطريقة الشاذلية وآدابها وتاريخ شيوخها ، فترجم لشيخه أبى العباس المرسى وأستاذه أبى الحسن الشاذلى ، وذكر مناقبهما وأحزابهما وأقوالهما ووصاياهما ، وكان هو أول من تصدى لذلك فقال عن غرضه من تأليف هذا الكتاب : « . . . . أما بعد فإنى قصدت فى هذا الكتاب أن أذكر جملا من فضائل سيدنا ومولانا قطب العارفين ، علم المهتدين حجة الصوفية ، مرشد السالكين . . . ، الواصل إلى الله والموصل إليه ، شهاب الدين أبى العباس أحمد بن عمر الأنصارى المرسى . . . واذكر شيخه الذى أخذ عنه ،

---

(١) التنوير ، ص ٦٦ — ٦٧ . (٢) لطائف المنن ، ص ١٨٠ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

ومنازلاته التي نقلت عنه وسمعتها منه، وكراماته وعلومه وأسراره ومعاملاته مع الله سبحانه وتعالى، .. ولا أعلم أن أحداً من أصحاب شيخنا أبي العباس رضي الله عنه، تصدى لجمع كلامه، وذكر ما فيه، وأسرار علومه وغرائبه. فجذبني ذلك إلى وضع هذا الكتاب[1] ».

ولم يقتصر ابن عطاء الله في كتابه على هذا، بل ضمنه كثيراً من آرائه هو في التصوف، فقدم له بمقدمة[2] في معاني النبوة والرسالة والولاية، وفي غير هذا من الموضوعات الصوفية الأخرى كالفناء والبقاء والمعرفة وتفسير الوجود والحب الإلهي، ثم أعقبها بفصل خاص عن الكرامات ومذهبه في الزهد فيها[3]، كما ذكر في ثناياه روايات عن حياته الصوفية.

وقد اعتمد على هذا الكتاب كل من جاء بعده من الذين ترجموا للشاذلي وأثبتوا مناقبه وأقواله، فكان لابن عطاء الله بذلك فضل السبق في تخليد تراث الطريقة الشاذلية، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره فيه من القواعد أصبح معمولاً به عند جميع الشاذلية.

ويمتاز هذا الكتاب عن سائر كتب ابن عطاء الله بأنه مدون تدويناً علمياً، بأسلوب منظم مرتب، وفق منهج معلوم.

وقد ختم ابن عطاء الله كتابه لطائف المنن بخاتمة قصيرة[4].

وقد ذكر له بروكلمان هذه الطبعات: تونس ١٣٠٤ هـ، القاهرة ١٣٢١ هـ (على هامش لطائف المنن للشعراني)، ونضيف إليها القاهرة ١٣٢٢ هـ، والقاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م.

٦ — تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس:

ألف ابن عطاء الله كتابه هذا بعد التنوير ولطائف المنن، فهو مؤلف منهما كما يقول ابن عجيبة[5].

---

(١) لطائف المنن ص ٣ — ٤. (٢) نفس المرجع، ص ٦ وما بعدها.
(٣) نفس المرجع، ص ٣٥ وما بعدها. (٤) نفس المرجع، ص ١٦٤ وما بعدها.
(٥) إيقاظ الهمم، حـ ١، ص ٩.

وكتاب تاج العروس يتألف من مواعظ صوفية يحث فيها مصنفها مريده على التزام الآداب الشرعية والصوفية ، ويبدو واضحاً أنه قصد بهذا الكتاب عامة الناس لا خاصتهم ، استمع إليه إذ يقول فى أوله : « ..... أيها العبد : أطلب التوبة من الله فى كل وقت ، فإن الله تعالى قد ندبك إليها فقال : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » ، وقال تعالى : « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنى ليران على قلبى ، وإنى لأستغفر الله فى اليوم سبعين مرة » فإن أردت التوبة فينبغى لك ألا تخلو من التفكر طول عمرك ، فتفكر فيما صنعت فى نهارك فإن وجدت طاعة فأشكر الله عليها ، وإن وجدت معصية فوبخ نفسك على ذلك واستغفر الله وتب إليه . . . »[١] ثم يمضى بهذا الأسلوب ، ويعمد إلى ضرب الأمثلة أحياناً كأن يقول : « . . . . فمثال المعصية كالنار ، والظلمة دخانها ، كمن أوقد فى بيت سبعين سنة ، ألا تراه يسود ؟ ! ، وكذلك القلب يسود بالمعصية فلا يطهر إلا بالتوبة إلى الله .. مثال العبد إذا فعل المعصية كالقدر الجديد ، يوقد تحتها النار ساعة فتسود ، فإن بادرت إلى غسلها انغسلت من ذلك السواد ، وإن تركتها وطبخت فيها مرة بعد مرة ثبت السواد فيها حتى تكسر ولا يفيد غسلها شيئاً ، فالتوبة هى التى تغسل سواد القلب فتبرز الأعمال وعليها رائحة القبول »[٢] .

وواضح أنه لا يمكن أن يكون ابن عطاء الله قد قصد بمثل هذا الوعظ غير العامة ، ولكتاب « تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس » عناوين أخرى ، فيسمى أحياناً باسم « تاج العروس وقمع النفوس » ، كما أثبته بروكلمان ومحمد بن شنب ، وقد وجدنا نسخة خطية منه بدار الكتب المصرية رقم ٤١٣٦ تصوف بعنوان « النبذة فى التصوف » ، ونسخة خطية أخرى منه ضمن مجموعة رقم ١٥٤ مجاميع عنوانها « التحفة فى التصوف » ، وقد أخطأ بروكلمان فى اعتبار هذه النسخة الأخيرة المسماة بالتحفة فى التصوف مصنفاً غير تاج العروس ، لأنه لم يرجع للنسخة ذاتها ، واكتفى بما تذكره الفهارس .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، بهامش التنوير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣ — ٥ .

ثم أخطأ بروكلمان مرة أخرى حين اعتبر نسخة من نسخ تاج العروس الخطية، موجودة بمكتبة برلين رقم 3217 بعنوان « الطريق الجادة إلى نيل السعادة » مصنفاً غير تاج العروس ، إذ بالرجوع إلى هذا الفهرس تبين لنا من وصفها وذكر بدايتها ونهايتها أنها نسخة من تاج العروس ذاته ، ويؤيد هذا وجود نسخة خطية لتاج العروس بمكتبة الأزهر بعنوان « الطريق الجادة إلى نيل السعادة »(١) .

وهذا يدعو إلى الظن بأن ابن عطاء الله لم يعنون مواعظه التى تضمنها تاج العروس ، وأن بعض مريديه تصدى لجمعها ، فعنونت لذلك بعناوين كثيرة . وقد طبع تاج العروس بهامش التنوير طبعات كثيرة .

٧ — القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد :

القصد المجرد رسالة صنفها ابن عطاء الله ليضمنها مذهبه فى الإلهيات ، ويدور البحث فيها حول الذات الإلهية ، وصفاتها ، وأسمائها ، وأفعالها ، وطريق معرفتها ، وما إلى ذلك من المباحث .

وفى هذه الرسالة تظهر ثقافة ابن عطاء الله الفلسفية والكلامية ، واستخدامه لاصطلاحات الفلاسفة والمتكلمين فى القدم والحدوث ، وأقسام الوجود ، وما يتعلق بالأعراض كالحركة والسكون والتغير ، وما إلى هذا(٢) ، كما يستخدم فكرتى الواجب والممكن فى إثبات بعض آرائه الصوفية(٣) .

وتظهر ثقافة ابن عطاء الله الكلامية على مذهب الأشعرى بوضوح حينما يتحدث عن مشكلة الذات والصفات كأن يقول مثلا : « ... واعلم أن جميع صفات الله تعالى هى صفة الألوهية ونعت لها ، ولا يقال فيها إنها هو ، ولا هو هى ، ولا غيره ...الخ »(٤) .

---

(١) أنظر فهرس مكتبة الأزهر ، ١٩٤٧ ، جـ ٣ ، ص ٦٠٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢ وما بعدها .

(٤) القصد المجرد ص ٣٥ وما بعدها ، وقارن : الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، جـ ١ ، ص ١٢٢ عند الكلام عن مذهب الأشعرى .

على أن رسالة القصد المجرد لا تتضمن أنظاراً عقلية فحسب ، إذ هي تنطوى أيضاً على أذواق صوفية متعلقة بالجانب الأخلاق ، كأن يتحدث مصنفها عن التخلق بأخلاق الله وكيفية ذلك [١]، وعلى أذواق أخرى متعلقة بالمعرفة كأن يتحدث مصنفها عن المعرفة بالله من حيث موضوعها ومناهجها [٢] ، وعن معنى المشاهدة وأقسامها [٣] ، وغير هذا من المباحث الصوفية الداخلة فى هذا النطاق .

وقد ذكر هذه الرسالة كل من ابن عجيبة والحاج محمد الكوهن بعنوان « القول المجرد فى معرفة الإسم المفرد [٤]» .

وقد طبعت رسالة القصد المجرد بمصر سنة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م

٨ — مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح :

يعتبر مفتاح الفلاح من أهم مصنفات ابن عطاء الله من حيث أنه قد تضمن قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والخلوة .

وهذا الكتاب مدون بأسلوب علمى ، وفق منهج معين ، ورتبه مصنفه على قسمين ، ضمن القسم الأول منهما مقدمة وفصولا وأبواباً وأصولا :

فى المقدمة نراه يتحدث عن ماهية الذكر وبيانه ، وعن آرائه فى النفس الإنسانية ومراتبها وأثر الذكر فيها .

ثم نراه يوردفى القسم الأول فصولا فى الأدلة على رياضة الذكر الصوفية من الكتاب والسنة ، ثم يعرض لكيفية الذكر العملية وآدابه المختلفة وفوائده وطريقة اختياره وتدرج السالك فى مراتبه ، ويأتى بعد ذلك باب فى الخلوة الصوفية وما يتعلق بها .

أما القسم الثانى فيخصصه ابن عطاء الله لشرح الأذكار ، وفيه مباحث لغوية وفلسفية وأصولية عميقة فى شرح « لا إله إلا الله » ، وفيه فصل فى إقامة الدليل على

---

(١) القصد المجرد ، ص ٢٤ وما بعدها .
(٢) نفس المرجع ، ص ٩ ، ٢٥ ، وما بعدها إلى آخر الرسالة فى مواضع كثيرة .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠ — ١١ .
(٤) إيقاظ الهمم ، ص ٩ ؛ طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

وحدانية الله عقلا ونقلا ، ثم بعد هذا مباحث صوفية متعلقة بالذكر بلاإله إلا الله ، وبغيرها من الأذكار .

أما خاتمة الكتاب فهى فى بيان أوقات الأذكار ، وفى الرُّقى وسائر ما يتعلق بهذا ، وفى ثنايا هذا المصنف يبين ابن عطاء الله آراءه فى مسائل التوحيد والمعرفة ، وأحوال السالكين إلى الله ، وما ينبغى عليهم أن يأخذوا أنفسهم به ويلتزمونه من الناحية الخلقية[١] .

ولعله من المفيد هنا أن نثبت بعض نصوص هذا المصنف الدالة على التعمق فى المسائل اللغوية والمنطقية والأصولية والفلسفية ، فهى من ناحية تبين لنا أسلوب صاحبها العلمى الذى يتناول به مثل هذه المسائل ، ومن ناحية أخرى ترسم لقرائها صورة أخرى له غير صورته صوفيا صاحب ذوق ، وأعنى بها صورته فقيهاً لغويا منطقياً أصولياً نظاراً ، يعتمد على العقل إلى جانب اعتماده على النقل :

استمع إليه إذ يقول فى بعض مباحثه اللغوية عن « لا إله إلا الله » : .... قال النحاة : لا إذا دخلت على نكرة تكون للنفى العام ، فإذا قلت : لا رجل فى الدار نفيت القليل من الرجال والكثير ، ولهذا لا يصح أن يقال بعد ذلك : بل رجل أو رجلان .... وزعم جماعة من النحاة أن كلمة « لا إله إلا الله » فيها حذف وإضمار ، والتقدير : لاإله لنا إلا الله ، أو لاإله فى الوجود إلا الله ، وفيه نظر .... الخ »[٢] واستمع إليه أيضاً إذ يقول فى مباحثه المنطقية عن « لاإله إلا الله » أيضاً : « التقدير الثانى : أى لاإله فى الوجود إلا الله ، ولولم نقدره وأجرينا الكلام على ظاهره ، لكان نفياً لماهية الإله ، ومعلوم أن نفى الماهية أقوى فى إثبات التوحيد من نفى الوجود ، فإن قيل : نفى الماهية غير معقول ، لأن قولك السواد ليس بسواد حكم بأن السواد قد انقلب إلى نقيضه ، وصيرورة الشيء عين نقيضه محال ... الخ »[٣]

وإليك نصاً آخر يوضح ثقافته الأصولية يقول فيه : «قال جماعة من الأصوليين :

---

(١) مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، ص ٣٩ — ٤٦ ، ص ٤٧ — ٥١ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٥١ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

الاستثناء من النفى لايكون إثباتاً ، احتجوا بأن الاستثناء مأخوذ من قولك : ثنيت الشيء عن وجهته إذا صرفته عنها ، وإذا قلت : لاعالم ، ففيه الحكم لهذا العدم ونفى هذا العدم ، ثم إذا قلت عقبه : إلا زيد فهذا الاستثناء يحتمل أن يعود إلى الحكم بالعدم ، وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتاً عنه ...... الخ »[1] .

ثم تظهر ثقافته الفلسفية بوضوح حين يذكر براهين الفلاسفة فى إثبات وحدانية الله فى هذا الكتاب فى شىء من التفصيل[2] ، فمنها مثلا قوله : « . . . لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لذاتيهما لزم أن يكون كل واحد مشاركا للآخر فى الوجود ومباينا له فى نفسه ، وما به المشاركة غير ما به المباينة ، وكل واحد مركب من الوجود الذى به يشاركه الآخر ومن التباين الذى به باين الآخر ، وكل مركب محتاج إلى كل جزء من أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وكل مركب محتاج ، وكل محتاج ممكن ، فالقول بأن واجب الوجود أكثر من واحد محال »[3] .

ولهذا الكتاب عنوان آخر غير ما أثبتناه ، إذ ذكره حاجى خليفة بعنوان « مفتاح الفلاح فى ذكر الله الكريم الفتاح »[4] .

وقد ذكر بروكلمان أنه طبع بهامش لطائف المنن للشعرانى ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ونضيف إلى هذه الطبعة طبعة الشيخ أحمد مطر بالقاهرة ، لا يعرف تاريخها ، وهى طبع حجر ، وطبعة مطبعة السعادة ١٣٢٢ هـ ، وطبعة المطبعة المليجية ١٣٢٢ هـ .

٩ — عنوان التوفيق فى آداب الطريق :

هذا المصنف شرح لقصيدة فى آداب الصحبة للشيخ أبى مدين الغوث التلمسانى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، من مشاهير صوفية المغرب ، ومطلع هذه القصيدة :

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا   هم السلاطين والسادات والأمرا[5]

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٥١ — ٥٢ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٥٦ وما بعدها .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥٨
(٤) كشف الظنون ، مجلد ٢ ، ١٧٦٩ .
(٥) ابن عطاء الله السكندرى : عنوان التوفيق فى آداب الطريق ، المطبعة العثمانية بالقاهرة ١٣٥٣ هـ ، ص ٣ .

وعدد أبيات هذه القصيدة واحد وعشرون بيتاً ، وقد شرحها ابن عطاء الله بأسلوبه البليغ الرائق ، وأبان عما تضمنته من المعانى الصوفية فى آداب الصحبة والسلوك.

وقد ذكر هذا الشرح الحاج الكوهن فى طبقاته[1] ، ولم يذكره غيره من المترجمين ، وكذلك لم يذكره بروكلمان فى ثبته ، وطبع بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

١٠ — رسالة تكلم فيها ابن عطاء الله عن قوله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام . . . . » :

هذه رسالة موجزة تحدث فيها ابن عطا الله عن معنى الإيمان ، وأقسام الناس فيه ، وعن الذات الآلهية ، وصفاتها ، وما يتعلق بهذا ، وتوجد منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٨١ تصوف ، ولم يذكرها المترجمون له ، ولم يذكرها حاجى خليفة ، ولم يذكرها بروكلمان كذلك .

١١ — « قصائد » :

ذكر بروكلمان فى ثبته أن لابن عطاء الله مجموعة قصائد ، وأشار إلى نسخة خطية منها بمكتبة برلين رقم 7846 ، وحينما رجعنا إلى فهرس المخطوطات العربية بمكتبة برلين وجدنا من هذه القصائد المذكورة قصيدتين :

قصيدة من بحر الوافر مطلعها :

فلا والله ما طابت حيـــاة   سوى بالقرب من كنف الحبيب

وقصيدة أخرى مطلعها :

مرادى منك نسيان المراد   إذا رمت السبيل إلى الرشاد

فأما القصيدة الأولى ، فقد وجدناها مذكورة فى خاتمة لطائف المنن ، وعدد أبياتها إثنان وستون بيتاً[2] ، وأما القصيدة الثانية فقد وجدناها مذكورة فى كتاب التنوير

---

(١) طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

(٢) لطائف المنن ، ص ١٧١ — ١٧٣ .

وعدد أبياتها إثنان وعشرون بيتاً[١] .

١٢ — المرقى إلى القرس الأبقى :

ذكر السيوطى هذا المصنف[٢]، وذكره كذلك محمد بن شنب فى ثبته[٣]، ولم يذكره بروكلمان ، ولم يصل إلينا بعد .

١٣ — مختصر تهذيب المدونة للبراعى :

ذكر السيوطى هذا المصنف وقال إنه فى الفقه[٤]، وذكره محمد بن شنب فى ثبته[٥]، ولم يذكره بروكلمان ، ولم يصل إلينا بعد .

١٤ — رسالة فى القواعد الدينية :

ذكرها بروكلمان بهذا العنوان[٦]، وذكر لها نسخة خطية بمكتبة المتحف البريطانى رقم 2372 ، وبالرجوع إلى فهرس المخطوطات العربية بهذه المكتبة وجدناها موصوفة بكونها قواعد دينية وحكم (Religious Precepts and Maxims) وأولها :

« قال الشيخ الإمام . . . تاج الدين أحمد بن الشيخ الإمام العالم فخر الدين أبى بكر محمد . . . ابن عطاء الله الإسكندرى . . . يعرف العاقل بثلاثة أشياء : بملكته لنفسه عند الشهوة ، وبملكته لها عند الغضب . . . الخ » .

١٥ — مواعظ :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة باريس رقم 1299 .

---

(١) التنوير ، ص ٢٤ .

(٢) حسن المحاضرة ، جـ ١ ، ص ٢٥٠ .

(٣) Etude sur Les Personnagas mentionnés dans L'Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, p. 358, 341, N. 17.

(٤) حسن المحاضرة ، جـ ١ ، ص ٢٥٠ (٤) .

(٥) Etude sur Les Personnages mentionnés dans d' Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, p. 358, 341, N. 17.

(٦) «Religiöse Vorschriften».

١٦ — حزب النجاة :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخة خطية بمكتبة رباط رقم ٣٠٦ — (٩) .

١٧ — رسالة تصوف :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة آصف رقم 105 ,368 ,1

١٨ — تنبيه فى طريق القوم :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخة خطية بمكتبة الزيتونة بتونس رقم e 1882 ,168 ,III

١٩ — رسالة فى السلوك :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 144 ,341 ,1

٢٠ — حزب النور وتمام السرور :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخ خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٤ تصوف ، ٢١٥٠ تصوف ، ١٥٩٨ تصوف .

٢١ — دعاء :

توجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة مخطوطة رقم ١٦٣٢ تصوف .

٢٢ — تحفة الخلان فى شرح نصيحة الإخوان :

كانت لهذا المصنف نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٤٠١ تصوف ، وهى الآن فى حكم المفقودة ، ولم نعثر على نسخة أخرى منه إلى الآن .

(٣) تعقيب :

ومن كل ما سبق يتبين أن ابن عطاء الله السكندرى قد خلف عدداً كبيراً من المصنفات التى تختلف من حيث موضوعاتها والأغراض التى صنفت من أجلها ، كما

تختلف طولا وقصراً وأسلوبا ، وأنها حظيت باهتمام غير عادى وبانتشار واسع النطاق فى أقطار إسلامية عدة منذ القرن السابع الهجرى إلى اليوم .

وهذه المصنفات تعكس لنا بوضوح ثقافة صاحبها : فمنها ما يعكس صورته أديبا ذا أسلوب وطريقة فى البلاغة ، ومنها ما يعكس صورته صوفياً من أرباب الذوق ، يعبر عن أدق أحوال النفس الإنسانية فى حال سلوكها إلى الله ، ومنها ما يعكس لنا صورته نحوياً فقيهاً أصولياً ذا دراية بالمنطق والفلسفة وعلم الخلاف ، ومنها ما يعكس صورته خطيباً واعظاً يرشد عامة الناس إلى طريق الله بعباراته القوية النافذة .

وهكذا تكون المصنفات العطائية دليلا واضحا على مدى ما تهيأ لمصنفها من ثقافة شاملة ذات مكونات متعددة .

ويمكننا بعد ما ذكرناه عن المصنفات العطائية وعن خصائص كل منها ، أن نؤلف بينها فى مجموعات ثلاث ، بحيث يكون لكل مجموعة منها خصائص معينة من ناحية الأسلوب وطريقة التأليف :

١ — فمن المصنفات العطائية ما هو من قبيل العبارات الرمزية القصيرة القليلة الألفاظ الكثيرة المعنى ، والتى لا تتبين مراميها فى سهولة ويسر ، كالحكم .

٢ — ومنها رسائل خصصت لأغراض معينة ، ومدونة بأسلوب علمى مرتب ، مثل لطائف المنن ، والقصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد ، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح .

٣ — ومنها رسائل يغلب عليها طابع الوعظ ، ومدونة بأسلوب خطابى مثل تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، والتنوير فى إسقاط التدبير ، وسائر ما كتبه من الوصايا لإخوانه .

القسم الثانى

المذهب العطائى

الفصل الأول

إسقاط التدبير

« ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه »

« أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » .

« اجتهادك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطماس البصيرة منك » .

« علم أن العباد يتشوقون إلى ظهور سر العناية ، فقال : « يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتمادا على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » .

١ — الفكرة الأساسية فى المذهب العطائى .

٢ — نفى وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بالقدر .

٣ — معنى التدبير وإسقاطه .

٤ — إسقاط التدبير فى شأن الرزق .

(١) الفكرة الأساسية فى المذهب العطائى :

اتخذ ابن عطاء الله السكندرى لنفسه قضية منذ البداية هى أن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله التى تدبر الكون كله بما فيه الإنسان .

وقد تكون هذه القضية مما اصطنعه غيره من الصوفية ، ولكن طرافة ابن عطاء الله تتبين فى وجه استعمالها وتطبيقها ، وفى الدور الهام الذى تلعبه فى فلسفته الصوفية كلها ، وفى النتائج المتعددة التى بناها عليها . ولا نكون مجانبين الصواب إذا قلنا إن فكرة إسقاط الإرادة والتدبير تكمن عند شيخنا السكندرى وراء كل فكرة صوفية أخرى له ، وأنها الأساس المتين لبناء مذهبه الصوفى بأسره .

فالسالك المبتدىء ، الذى يعمد إلى مجاهدة نفسه عند شيخنا ، ينبغى أن يكون مسقطا لإرادته وتدبيره تماماً ، فلا يغتر بأعماله وطاعاته فى مجاهدته وينسبها إلى إرادته ، لأن هذه الأعمال والطاعات بتوفيق من الله . والمجاهدة عن شيخنا ليست إلا مجهوداً سلبياً يبذله السالك لأنها غير موصلة بالضرورة إلى الله ، ومن هنا نجده لا يبرز أهميتها البالغة فى السلوك على نحو ما يفعل كثير غيره من الصوفية ، بل نجده يفسح مجالا للقول بالجذب ، وهو حال الصوفى الذى يصل إلى المعرفة بالله بمحض العناية الإلهية دون أن يعانى مشقة المجاهدة والترقى فى مقامات الطريق وأحواله .

وجميع آداب السلوك التى يصطنعها السالك فى مجاهدته عند شيخنا إنما تدور حول محور واحد هو إسقاط السالك لإرادته وتدبيره مع الله إسقاطاً تاماً ، وذلك لسبق تدبير الله له منذ الأزل ، ولأن الإرادة الإلهية محيطة بكل دقائقه وجزئياته ، فلا مجال لاختياره لنفسه فى سلوكه ، ولذا نجد جميع آداب السالك عنده ، كآداب التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والإقبال وغيرها ، منتهية بالتأدب بها إلى نتيجة واحدة هى أن يكون مسقطا لإرادته وتدبيره مع الله .

وجميع ما يتحدث عنه صوفينا من المقامات والأحوال التى تعرض للسالك فى مجاهدته ، نجده قائماً على أساس من أسقاط التدبير أيضاً ، فالتوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا والمحبة عنده ، وهى مقامات الطريق

إلى الله ، لا تصح جميعاً إلا إذا كان المتحقق بها متحققا بإسقاط الإرادة والتدبير ، وما يقال فى المقامات يقال فى الأحوال من الأنس والقبض والبسط والفناء والبقاء وما إليها ، فكل هذه الأحوال لا إرادة للسالك فيها باعتبارها واردة عليه من الله ، كما أن أدبها الأكمل أن يكون السالك فيها غير منتقل بإرادته من أحدها إلى الآخر ، وبعبارة أخرى يكون فيها بلا تدبير واختيار .

ثم يصل السالك فى نهاية طريقه بعد تدرجه فى مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله ، وهذه المعرفة عند ابن عطاء الله ليست فى جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطرى فى النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير فى عالم الذر قبل هبوطها إلى البدن .

ثم المعرفة بالله على التحقيق تؤدى عند شيخنا السكندرى إلى شهود الأحدية فى الوجود شهوداً ذوقياً ، بحيث لا يرى العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله ، وما عدا الله من الموجودات لايتصف بالوجود الحقيق ، أو قل وجوده الذى نظنه حقيقياً أمر متوهم ، وشهود الأحدية فى الوجود يكون من لازمه أيضاً إسقاط التدبير مع الله ، لأن المشاهد لعظمة الله ولانفراده بالوجود الحقيق تفنى إرادته فى إرادة مشهوده فناء تاماً ، ولا يكون لديه مع هذا الشهود والاستغراق استطاعة التدبير منه لنفسه .

وهكذا يتبين أن مذهب ابن عطاء الله السكندرى يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام ، بل وتساند متبادل ، بحيث لايفهم أحد هذه الأجزاء منفصلا عن الآخر .

وفى رأينا أن ابن عطاء الله هو أول واضع لمذهب إسقاط التدبير فى صورته الكاملة فى التصوف الإسلامى ، وما خلفه الصوفية السابقون عليه من أقوال فى إسقاط التدبير والإرادة فى ثنايا كلامهم عن مقامين من مقامات السلوك هما التوكل والرضا ، لا يمكن أن يكون عند واحد منهم مذهباً كاملا مرتبط الأجزاء فى اتساق تام على نحو ما هو الشأن فى المذهب العطائى .

ولهذا نعتبر شيخنا السكندرى صوفياً مبتكرا ، وذلك لأن فلسفته الصوفية كما قلنا — وكما سيتبين مما يلى من فصول البحث — تقوم بأسرها على أصل واحد ، ثم تسير فى بسط المسائل الصوفية ، نظرية كانت أو عملية ، على نهج معين ومنطق خاص ، يلتزمه صاحبها من البداية إلى النهاية .

ولما كانت نقطة البداية فى السلوك إلى الله عند ابن عطاء الله هى إسقاط السالك لإرادته وتدبيره ، وكانت مراحل طريق السالك إلى الله على اختلافها وتعددها قائمة على هذا الأساس أيضاً كما أشرنا ، فسنعرض بادى ذىء بدء فى هذا الفصل لآراء صوفينا فى إسقاط الإرادة والتدبير ، ثم نتدرج معه شيئاً فشيئاً فى طريقه الذى يرسمه لمريده ، موضحين — فى فصول البحث التالية — كيف يستخدم فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير باطراد فى جميع مجالات الطريق ، ومبينين مختلف النتائج النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي يرتبها على تلك الفكرة الواحدة فى هذه المجالات المتعددة .

(٢) نفى وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بالقدر :

القضية الأساسية فى المذهب العطائى الصوفى ، كما قلنا ، أن الإنسان لا إرادة له على التحقيق إلى جانب إرادة الله .

ولهذا يتصور ابن عطاء الله الإنسان على أنه لا يفعل إلا بفعل الله ، ولا يختار إلا باختيار الله . ويقرر أن جميع الأفعال الإنسانية مخلوقة لله سواء فى ذلك خيرها وشرها .

ويتفق موقف ابن عطاء الله بصدد مشكلة الأفعال الإنسانية اتفاقاً تاماً مع مذهب أهل السنة الذين قرروا أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله ، وذلك بما فيها من خير وشر ، وأن الاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه[١] ، لقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »[٢] .

(١) أبو المعين النسفى : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م ، ص ٤ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

وإذا كان موقف ابن عطاء الله بصدد مشكلة الأفعال الإنسانية يتفق مع مذهب أهل السنة ، فهو يتعارض تمام التعارض مع موقف المعتزلة الذين أثبتوا وجود إرادة وقدرة للإنسان ، وذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله بما فيها من خير وشر ، كما أنكروا أن يضاف إلى الله شر أو ظلم أو فعل من قبيل الكفر أو المعصية(١) .

ولهذا نجد ابن عطاء الله ينعى على المعتزلة قولهم باستقلال الإنسان فى أفعاله عن الله ، أى قولهم بوجود فاعلين ، ويبطل مذهبهم فى أن العباد فاعلون للطاعة والكفر والمعصية من قبل أنفسهم ، واستمع إليه قائلا : « . . . . قال تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون(٢) . . . . . . فبين تعالى أنه إنما خلق هذين الجنسين لعبادته ، أى ليأمرهم بها كما تقول لعبدك : ما اشتريتك أيها العبد إلا لتخدمنى أى لآمرك بالخدمة فتقوم بها ، وقد يكون العبد مخالفا متأبيا ، ولم يكن شراؤك إياه لذلك ، وإنما كان ليقوم بمهماتك ولقضاء حاجاتك . وأهل الاعتزال يحملون الآية على ظاهرها ، فيقولون الحق خلقهم للطاعة والكفر والمعصية من قبل أنفسهم ، وقد أبطلنا هذا المذهب . . . »(٣) .

ويذكر ابن عطاء الله أن الله كما أنه خالق طاعة العبد ، فهو كذلك خالق معصية العبد ، وذلك بمحض عدل منه ، وفى هذا يقول ردا على المعتزلة أيضاً : « كما أنه (أى الله) خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعدله ، قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم (يقصد المعتزلة) لا يكادون يفقهون حديثاً ؟ . . . . والآية القاصمة للمبتدعة المدعين (المعتزلة) أن الله يخلق الطاعة ولا يخلق المعصية قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »(٤) ، فإن قالوا : قد قال الله تعالى : قل إن الله لا يأمر بالفحشاء »(٥) ، فالأمر غير القضاء ، فإن قالوا : قد قال الله تعالى : وما أصابك من

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، حـ ١ ، ص ٥٥ — ٥٦ .
(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦ .
(٣) التنوير ، ص ٣٧ — ٣٨ .
(٤) سورة الصافات ، آية ٩٦ .
(٥) سورة الأعراف ، آية ٢٨ .

حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »[١] ، فهو على هذا التفصيل تعليم العباد التأدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها اللائقة بوجوده ، والمساوىء إلينا لأنها اللائقة بوجودنا قياما بحسن الأدب »[٢].

فاذا قال المعتزلة إن المعصية قبيحة ، والحق سبحانه منزه عن أن يخلق القبائح ، كان رد شيخنا على ذلك أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة للأمر ، إذ القبيح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه ، ولكن يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به[٣].

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله السكندرى يجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان بما فيها من طاعة ومعصية ، أو حسن وقبح .

ويتبين إنكار صوفينا لوجود فعل حقيقى للإنسان من قوله لمريده : « الغافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به»[٤] كما تتبين فكرته فى أن الطاعة فضل من الله منسوب إلى الإنسان نسبة اعتبارية ، وإلى الله نسبة حقيقية ، من قوله له : « إذا أراد أن يظهر فضله عليك ، خلق ونسب اليك »[٥]، أما فكرته فى أن الطاعات وهى محاسن الأفعال فضل من الله ، وأن المعاصى وهى مساوىء الأفعال عدل من الله فتتبين فى وضوح من قوله فى مناجاته : « إلهى إن ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة على ، وإن ظهرت المساوىء منى فبعدلك ولك الحجة على »[٦] .

والقول بنفى الإرادة ، وبأن أفعال الإنسان خيرها وشرها مخلوقة لله عند شيخنا ، مترتب على إيمانه التام بالقدر ، وبوجود خالق واحد خلق الأشياء ودبرها منذ الأزل بمقتضى علمه ، وهذا الخالق مطلق الإرادة والاختيار ، وتشمل إرادته كل ما فى

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٧٩ .
(٢) التنوير ، ص ٢١ .
(٣) التنوير ، ص ٢١ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٩ .
(٥) نفس المرجع ، حـ١ ، ص ١١٥ .
(٦) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل .

ولما كان الإنسان خاضعا تماماً للقدر فى رأى شيخنا ، فإنه مهما أوتى من علو الهمة والإرادة ، لن يقدر على أن ينفذ من أسوار القدر المحيطة به ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار »(١) .

ولهذا يوضح ابن عطاء الله للسالك للطريق أن كل أزمانه وأوقاته فى سلوكه ليست سوى أحكام الله اقتضتها مشيئته ، وكل منها قدر من أقداره تعالى ينفذ فيه ، وفى هذا يقول له : « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه »(٢) ، ويوضح لنا الرندى معنى هذه العبارة قائلا : « الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد ما دام حيا ، فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه كائنا ما كان ، فإذا كانت جزئيات العبد ودقائقه قد استغرقتها أحكام الله تعالى وأقداره ، وكان جميع ذلك يقتضى حقوقا لازمة من حقوق الله تعالى يقوم بها ، وهو مطالب بذلك ومسئول عنه وعن أنفاسه التى هى أمانة للحق عنده ، لم يبق له إذ ذاك مجال لتدبير أمور دنياه ، ولا محل لمتابعة شهوته وهواه »(٣) .

وإذا كان الإنسان لا مفر له من قضاء الله وقدره ، فأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقداره ، وهذا هو المسلك الذى يلزم به صوفينا السكندرى مريده على الدوام ، وهو فى هذا الصدد متفق مع أهل السنة فى إيمانهم التام بالقدر ، كما يتفق مع سائر الفلاسفة الذين يؤمنون بمذهب القدر (Fatalisme) الذى يقرر أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث فى الكون من حيث أنها جميعا مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاء تاما بمجارى الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة العليا السارية فى الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) فى الإنسان .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ح ١ ، ص ٧ .
(٢) نفس المرجع ، ح ١ ، ص ٢٨ .
(٣) نفس المرجع ، ح ١ ، ص ٢٨ .

ويسترعى صوفينا السكندرى نظرنا برأى فيه تعمق وطرافة فى تصوره للصلة بين الإرادة الإلهية الحقيقية، وما يسمى وهما بالإرادة الإنسانية، مؤداه أن شعور الإنسان بعجز إرادته سبيل موصل بالضرورة إلى معرفته بعجز نفسه، ثم إلى معرفته بالله فى مقابل معرفته بذلك العجز فيه، واستمع إليه قائلا فى ذلك: « . . . اعلم أن سر خلق التدبير والاختيار ظهور قهر القهار، وذلك أنه سبحانه وتعالى أراد أن يتعرف إلى العباد بقهره فخلق فيهم تدبيراً واختياراً، ثم فسح لهم بالحجة حتى أمكنهم ذلك، . . فلما دبر العباد واختاروا توجه بقهره إلى تدبيرهم واختيارهم فزلزل أركانهم، وهدم بنيانهم، فلما تعرف للعباد بقهر مراده، علموا أنه القاهر فوق عباده، فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة، ولكن لتدحض إرادته إرادتك، فتعلم أنه ليس لك إرادة . . . »[1]

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا ينفى وجود إرادة حقيقية فى الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن القول بأن للإنسان تدبيرا، لأن من لا إرادة له لا تدبير له.

وكيف يدبر الإنسان شيئاً دبر له منذ الأزل؟ بل كيف يدبر مع الله وهو المدبر لكل شىء فى الوجود بإرادته المطلقة، والنتيجة اللازمة عند شيخنا السكندرى لنفى وجود الإرادة الإنسانية هى إسقاط التدبير بالكلية، على نحو ما سيتبين فيما يلى:

(٢) معنى التدبير وإسقاطه:

والتدبير هو النظر فى عاقبة الأمور أو التفكر فيما ستؤول إليه مستقبلا[2]، وليس للإنسان من حيث هو كائن لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله أى قدرة على

---

(١) التنوير، ص ٣٤.

(٢) التدبير، كما فى القاموس المحيط، النظر عاقبة فى الأمر كالتدبر، يقال: دبر الأمر بمعنى نظر فى عاقبته وتفكر، وتدبر الأمر نظر فى أدباره أى فى عواقبه وتفكر فيه. ويعرفه الجرجانى فى التعريفات بأنه استعمال الرأى بفعل شاق، أو النظر فى العواقب، أو أجراء الأمور على علم العواقب، وهى لله تعالى حقيقة وللعبد مجازا، ويعرفه الشيخ زروق بأنه تقدير شئون يكون عليها المستقبل بما يخاف أو يرجى (أورده ابن عجيبة فى ايقاظ الهمم، حـ ١، ص ١٦)، وخلاصة ما فى هذه التعريفات أن التدبير هو التفكر فى عاقبة الأمور وما تؤول إليه فى المستقبل، وهو نفس معناه عند شيخنا السكندرى (انظر هامش ٤ من شرح مدام الاستغفار).

إخضاع عاقبة الأمور لإرادته أو توجيه مجرى الحوادث وفوق مشيئته ، لأن هذا من شأن خالق الأشياء جميعاً ومدبرها وهو الله .

ولما كان فى التدبير إشغال لفكر الإنسان بما ستؤول إليه الأمور فى المستقبل ، فهو بهذا أشد آفات السلوك إلى الله تعالى التى تحجب السالك عن الوصول ، لأنه يتضمن مشاركة الربوبية فيما تنفرد به من ناحية ، ولأنه يشغل وقت السالك فلا يتمكن من القيام بما هو مطلوب منه من وظائف العبادات والمجاهدات التى يستعين بها فى وصوله إلى الله من ناحية أخرى .

ويبين ابن عطاء الله بادىء ذى بدء للسالك أن تدبيره لنفسه الأمارة بالسوء معناه خضوعه التام لما تأمره به مع حسن النظر إليها ، وأين هذا معاً هو مأمور به من سوء الظن بها ومجاهدة خواطرها وشهواتها مجاهدة لا هوادة فيها ؟

التدبير إذن من شأن النفس الأمارة التى لم تقهر بعد ، ولذلك فإنه يطرأ أكثر ما يطرأ على العباد المتوجهين وأهل السلوك من المريدين ، لأنهم هم الذين لا يزالون مشتغلين بمجاهدة نفوسهم ، ولم يتحققوا بعد بالرسوخ فى اليقين ووجود القوة والتمكين ، ويكون إسقاط التدبير بالنسبة لهم أول ما يلتزمونه من آداب السلوك ، على نحو مايشير إليه شيخنا بقوله لمريده : « اعلم أن التدبير أكثر طريانه على العباد المتوجهين ، وأهل السلوك من المريدين قبل الرسوخ فى اليقين ووجود القوة والتمكين ، وذلك لأن أهل الغفلة والإساءة قد أجابوا الشيطان فى الكبائر والمخالفات واتباع الشهوات ، فليس للشيطان حاجة أن يدعوهم إلى التدبير ، ولو دعاهم اليه لأجابوه بسرعة ، فليس هو أقوى أسبابه فيهم . إنما يدخل (الشيطان) بذلك على أهل الطاعة والمتوجهين لعجزه عن أن يدخل من غير ذلك عليهم ، فرب صاحب ورد عطله عن ورده ، أو عن الحضور مع الله تعالى فيه همُّ التدبير والفكرة فى مصالح نفسه ، ورب ذى ورد استضعفه الشيطان فألقى اليه دسائس التدبير ليعكر عليه صفاء وقته . . . »[1]

ولهذا يقرر صوفينا السكندرى انه لن يصل أحد من السالكين الى الله إلا اذا

---

(١) التنوير ، ص ٣١ .

تخلى فى بداية سلوكه عن إرادته وتدبيره ، واعتبر الطريق الموصلة الى الله هى محو الإرادة ورفض المشيئة[١] ، وهو فى هذا متأثر بما سبق أن قاله الشيخ أبو الحسن الشاذلى : « ولن يصل الولى الى الله ومعه تدبير من تدبيراته واختيار من اختياراته . » .
ولكن ينبغى أن يلاحظ ان ابن عطاء الله لا ينكر وجود إرادة مدبرة بالمعنى السيكولوجى فى الإنسان من حيث أنها قدرة خاصة به على تكييف سلوكه وفق اتجاه معين مرسوم ، كما لا ينكر وقوع الفعل الإنسانى عن اختيار وقصد ، وذلك لأننا نراه يفسح مجالا للقول بتدبير محمود ، كتدبير التوبة ، وتدبير الرزق ، ومعاملات الشرع وعبادته التى يتقرب بها السالك الى الله : فالتوبة مثلا لا تتحقق الا بالكف الإرادى عن الشهوات والتفكر المستمر فيما يؤدى الى قمع هذه الشهوات ، والتدبير فى الرزق لا بد فيه من استخدام الإرادة والروية ، وتدبير العبادات والمعاملات الشرعية لا بد فيه كذلك من العزم والاختيار ، ولا يرى ابن عطاء الله غضاضة فى استخدام السالك لإرادته فى هذه المجالات بشرط أن يكون موافقاً فيها لمراد الله ورسوله .

وبهذا لا يريد ابن عطاء الله من إسقاط الإرادة والتدبير أن يصبح السالك للطريق بلا إرادة بحيث يقف فى حياته عاجزاً عن أى فعل إرادى ، وإنما هو باعتباره شيخاً مربياً يريد أن يعمد الى إرادة السالك فيقويها بتعويده الكف عن شهواته المختلفة ، ويمهد له الطريق إلى سيطرته على جميع دوافعه ونزواته بحيث يمكنه من أن يرجح باستمرار كفة الدوافع الخيرة التى يراها أسمى من غيرها ويعتبرها محققة لمثله الخلقية العليا ، وهو بهذا يعالج حياة السالك من وجهتى النظر النفسية والأخلاقية معاً .

وإذا كان شيخنا السكندرى لا ينكر وجود إرادة مدبرة فى الإنسان من الناحية السيكولوجية ، فهو ينكر أشد الإنكار وجود إرادة مدبرة فى الإنسان تشترك فى تدبير ما يقع من الحادثات فى الكون — أى أنه ينكر وجود إرادة مدبرة فى الإنسان بالمعنى الميتافيزيقى :

فهو يقرر أن الله قد سبق تدبيره للإنسان منذ الأزل ، منذ كانت روحه فى عالم

---

(١) التنوير ، ص ١٦ .

النر ، وكما كان الله مدبراً للإنسان قبل وجوده فى عالم الأعيان بمقتضى علمه ، فهو أيضاً المدبر له بعد وجوده فيه[١] .

فإذا اعترض معترض وقال : كيف يتعلق علم الله بالشىء قبل وجوده ؟ ، فإن شيخنا يجيب عليه بأن علم الله بالشىء قبل وجوده لا يفترق عن علمه به بعد وجوده ، وهذا راجع إلى تنزه علم الله عن اعتبارات الزمان .

وبما أن الله هو المتولى لتدبير مملكته علوها وأسفلها ، غيبها وشهادتها ، وبما أن الإنسان يسلم لله تدبيره فى عوالمه المختلفة ، فالأولى أن يسلم لله تدبيره لوجوده هو ، لأن نسبة وجود الإنسان إلى العوالم الأخرى التى يدبرها الله نسبة توجب تلاشيه[٢] .

وإذا كان الإنسان مدبراً منذ الأزل ، وكانت نسبة وجوده إلى العوالم الأخرى التي يدبرها الله نسبة توجب تلاشيه ، فلا محل إذن للقول بأن لهذا الإنسان تدبيراً مع تدبير الله له ، وإنما الحق الذى لاريبة فيه أن الإنسان خاضع لقدر الله خضوعا تاما، وأن هذا القدر لا يمكن أن يجرى حسب تدبيره هو[٣] ، وهذا أمر يشعر به الإنسان فى الحياة : أليس يحدث أن يدبر الإنسان لنفسه أموراً يظنها له وإذا بها تصبح عليه ؟ حقاً إن الإنسان فى هذه الحياة لا يدرى عن القدر شيئاً « فربما أتت الفوائد من وجوه الشدائد ، والشدائد من وجوه الفوائد ، والأضرار من وجوه المسار ، والمسار من وجوه الأضرار ، وربما كمنت المنن فى المحن ، والمحن فى المنن .... فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لعاقل أن يدبر مع الله ؟ »[٤] .

ثم هناك شىء آخر ، وهو أن الإنسان ليس ملكا لنفسه ، فهو يحس أنه قد أتى إلى الدنيا على غير إرادة منه ، ثم هو يخرج منها على غير إرادة منه كذلك ، وهذا يعنى أن الإنسان لا يملك التصرف فى نفسه كيفما شاء ومتى شاء ، وإنما هو ملك للعلة التى أوجدته وتملك التصرف فيه وهى الله ، وإذا كان الأمر كذلك ، وكان الإنسان ملكا لله الذى هو علة وجوده وفنائه ، فكيف يدعى الإنسان لنفسه تدبير ما ليس يملكه[٥] ؟ .

---

(١) التنوير ، ص ٨ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٠
(٣) نفس المرجع ، ص ٩ .
(٤) نفس المرجع ، ص ١١
(٥) نفس المرجع ، ص ١٠

ثم لما كان الإنسان غير خالق لأفعاله لقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار »[1] ألزم هذا الإنسان بترك التدبير مع الله ، لأن الله إذا كان يخلق ما يشاء ، فهو يدبر أيضاً ما يشاء ،وما دام الإنسان لاخلق له ، فلا تدبير له « أفمن يخلق كمن لا يخلق »[2] ؟ وكذلك ما دام الله يختار فمعنى هذا أن أفعاله ليست على الإلجاء والاضطرار ، بل هي على نعت الإرادة والاختيار ، وفي ذلك أيضاً إلزام للإنسان بأن يترك التدبير والاختيار مع الله ، لأن ما هو لله لا ينبغي أن يكون للإنسان[3] .

تبين إذاً أن صوفينا السكندري لا يسلم بوجود إرادة مدبرة في الإنسان يمكنه بها أن يخضع القدر لمراده : لأن الإنسان جزء الوجود ، والله مدبر للوجود كله بإرادته الكلية المحيطة بجميع الأشياء ، كما أن الوجود كله خاضع لإرادة الله وقدره ، فمن التناقض أن يقال إذاً : إن الإنسان الذي هو جزء الوجود له إرادة مستقلة يدبر بها ذاته ، أو يغير بها مجرى الحوادث المقدرة قبلا .

ولكن أليس القول بالقدر وضرورة إسقاط التدبير ينتهيان بالسالك إلى نتيجة ضرورية هي أن يزهد في كل عمل ، وينتهي بذلك إلى الجمود التام ، وبحيث يقف في الحياة موقفاً سلبياً للغاية تتساوى فيه عنده الأشياء ، فلا يستطيع بينها اختياراً ، ولا يتخذ لنفسه عملا ؟ .

يبدو لأول وهلة أن الأمر كذلك ، ولكن التعمق في المذهب العطائي سرعان ما يدرك تعارض مثل هذه النتائج تعارضاً واضحاً مع روح المذهب .

أن شيخنا لم يقصد من إيمانه بالقدر إلى أن يصبح الإنسان أشبه شيء بريشة في مهب الرياح ، وإنما يقصد من الإيمان بالقدر إلى غاية نفسية خلقية يضعها أمام السالك للطريق وهي أن يكون متقبلا جميع الآلام ، وثابتاً بإزاء ما يرد إليه من الشدائد ، إيماناً منه بسبق تقدير ذلك عليه ، فيصمد لأحكام الله وأقداره ، ولا يكون عبداً للخوف

---

(١) سورة القصص ، آية ٦٨ (٢) سورة النحل ، آية ١٧

(٣) التنوير ، ص ٦ .

والرجاء ، أو للآلام والسرور ، وحينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء بشهوده لله وباعتماده عليه ، ويكون متحققاً بالحرية الإنسانية فى أكمل صورها ، الحرية عن عبودية الركون الى الأشياء والخضوع لحظوظ النفس الإنسانية .

هذا عن الإيمان بالقدر عند شيخنا . أما عن إسقاط التدبير والإرادة ، فنحن لا نرى فى القول بهما ما يؤدى إلى أن يقف الإنسان موقف العاجز عن الاختيار لنفسه والعمل فى الحياة .

إن شيخنا يهدف كذلك من وراء قوله بإسقاط التدبير إلى غاية نفسية يضعها نصب أعين السالك فى طريقه الى الله ، فهو يحثه على إسقاط تدبيره فى حياته وفى سلوكه بمعنى ألا يكون متطلعاً فى قلق الى استكناه المجهول من أمر المستقبل ، لأن هذا التطلع يترتب عليه إشغال وقته وتعذيب فكره ، فضلا عما يتضمنه من منازعة الربوبية ومشاركتها فيما هو من أمرها ، وهذا كله يقطعه عن الوصول الى الله .

ولكن هل ما يقرره شيخنا من أن التدبير بمعنى النظر فى عواقب الأمور أو فى المستقبل أمر مذموم بإطلاق ؟ .

إن ابن عطاء الله كما قلنا يهدف من وراء إسقاط التدبير والاختيار إلى حصول الراحة النفسية للسالك بعدم تفكيره فى أمر المستقبل ، ولكنه ليس مصيباً فى ذم التفكير بشأن المستقبل فى جميع الحالات ، لأن التفكير فى المستقبل وسيلة الإنسان المفكر الى التصميم والتنفيذ والوصول إلى غايات مثالية فى الحياة ، وإذا كان التفكير فى المستقبل يحقق للإنسان ما يصبو إليه فى حياته من كمال على اختلاف صوره ، فهو بهذا محمود للغاية .

هذا ، ولا يتضمن النظر الى المستقبل معارضة الربوبية فى شيء ، وهو يصبح أمراً مذموما فى رأينا إلا إذا كان يستولى على الإنسان بشكل مرضى ، بحيث يقلق باله باستمرار ، ويجعله يفقد لذة الحياة ، ويدفعه الى أن يعيش شارد الذهن فى عالم من خلقه الخاص ، معذباً نفسه بالأمانى الكاذبة التى ليس الى تحقيقها فى عالم الواقع من سبيل.

صحيح أن المستقبل من أمر الله ، ولكن الله أمرنا كذلك بأن نعمل ، ولأن نعمل لابد لنا من أن نرسم الخطط ونقدر الاحتمالات ، ولكى نرسم الخطط ونقدر الاحتمالات

لا بد من أن نفكر فى المستقبل وما قد يكون فيه ، ولن يتهيأ نجاح لعمل دون تفكير فى مستقبله ، وإذا كان ثمة عمل على غير هذا فهو عمل مرتجل ، لا يقوم على خطط ، ولا يهدف إلى غرض ويكون مصيره إلى الفشل إن عاجلا أو آجلا .

مهما يكن من شىء فقد تبين أن شيخنا السكندرى قد قصد بإيمانه بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير إلى غاية نفسية خلقية ، وبعبارة أخرى إلى شىء معنوى بحت ، ومن هنا لا يكون ثمة مجال للقول بأن الإيمان بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير ينتهيان عنده إلى نتيجة ضرورية هى أن يزهد الإنسان فى كل عمل ، وأن يصطنع الجمود التام بحيث يقف فى الحياة موقفاً سلبياً للغاية تتساوى فيه عنده الأشياء فلا يستطيع بينها اختياراً : فابن عطاء الله يرى أن السالك للطريق يمكن أن يكون مشتغلا بالأسباب الدنيوية ، ومختاراً لنفسه فى حدود ما أمرت به الشريعة ، ويكون مشاركا للناس فى جميع مظاهر حياتهم الاجتماعية ، ثم لا يمنعه هذا كله ، من أن يكون متحققاً — وذلك من الناحية المعنوية — بالإيمان بالقدر وبإسقاط التدبير والإرادة ، فاذا وقع فى ضيق أو صادفته شدة آمن بسبق تقدير ذلك ، وإذا اختار لنفسه الطاعات الشرعية آمن بأنها ليست مخلوقة منه ، وإنما هى فضل من الله ظهر عليه ، وإذا دبر لنفسه رزقا ، لم ينسب حصول الرزق إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله ، وإذا اندمج فى مجتمعه وشهد أذى الناس له تحمل أذاهم لإيمانه بأن توجيههم بالأذى إليه قدر من أقدار الله ، أو بأنه لحكمة اقتضتها العناية الإلهية . وهكذا يكون الإيمان بالقدر ، وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير ، أمرين معنويين لا ينتهيان بالسالك للطريق إلى الزهد فى كل عمل ، وإلى الجمود التام ، واصطناع السلبية المطلقة فى الحياة ، بل هما يعينانه على الحياة ذاتها ، وستتضح هذه الفكرة أكثر حين نتبين فيما يلى كيف لا يتعارض طلب الإنسان للرزق مع الإيمان بالقدر وإسقاط التدبير والإرادة عند شيخنا السكندرى .

(٤) إسقاط التدبير فى شأن الرزق :

يضع ابن عطاء الله لنفسه منذ البداية أساساً للتفرقة بين تدبير محمود وتدبير مذموم[١]،

---

(١) أنظر التنوير ص ٢٤ وما بعدها .

فيقرر أن كل تدبير يرمى إلى تحقيق حظوظ النفس يكون مذموماً ، كالتدبير فى تحصيل المعصية ، والتدبير للطاعة طمعاً فى سمعة أو رياء ، وتدبير الدنيا وجمع أسبابها افتخاراً واستكثاراً بما يؤدى الى عدم موافقة الله ، وكل هذا تدبير مذموم لأنه قاطع للإنسان عن الوصول الى الله .

أما التدبير الذى يقرب الإنسان من الله ، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق الخلق إما وفاء أو استحلالا ، وتصحيح التوبة والفكرة فيما يؤدى الى قمع الهوى ، وتدبير المعاملات الشرعية على اختلافها ، وكتدبير الإنسان عملا لنفسه كالتجارة والزراعة وما اليها ليأكل منها حلالا ، وليصون بها وجهه عن الناس ، وكتدبيره فى جمع أسباب الدنيا ، لا على سبيل الاستكثار والمباهاة والافتخار ، بل على سبيل البذل منها والإيثار ، فهو تدبير محمود للغاية ، ولا يمكن لعاقل أن يذم صاحبه .

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله لا يذم تدبير الدنيا والاشتغال بأمر الرزق ما دام المدبر فيها موافقاً لمراد الله من ناحية ، وغير موافق لحظوظ نفسه من ناحية أخرى .

ويبين شيخنا أن الإنسان محتاج الى الرزق احتياجاً ضرورياً ، وذلك لأن الله خلقه محتاجاً الى مدد يمسك بنيته ، ويمد قوته ، ويحفظ عليه حياته .

ثم هو يقرر أن هذا الاحتياج أو الافتقار الى الله فى شأن الرزق ، سبيل موصل الى المعرفة بالله ، فالإنسان يعرف الله بجميع صفات الكمال حين يشعر بجميع صفات نقصه هو شعوراً ضرورياً ، واستمع اليه قائلا فى ذلك : « ... اعلم أن الحق تعالى أراد أن يجعل الحاجة (فى الرزق) لهذا النوع وهو الحيوان الآدمى ، إما ليعرفه أو ليعرف به ، ألا ترى أن الحاجة باب الى الله وسبب يوصلك اليه ؟ ألم تسمع قوله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد »[1] ، فيجعل الفقر الى الله سبباً يؤدى الى الوصول إليه والدوام بين يديه . ولعلك أن تفهم ههنا قوله صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه عرف ربه » أى من عرف نفسه بحاجتها وافتقارها وذلتها وفاقتها ومسكنتها عرف ربه بعزه وسلطانه وجوده وإحسانه ، إلى غير ذلك من أوصاف الكمال ... »[2] .

---

(١) سورة فاطر ، آية ١٥ . (٢) التنوير ، ص ٣٤ .

ثم يطبق ابن عطاء الله إيمانه التام بالقدر فى مجال الرزق . فيقرر أن الرزق الذى يجريه الله على عباده أمر سبق تقديره منذ الأزل قبل وجودهم ، وإلى هذا يشير بقوله : « . . . كذلك العبد مع الله تعالى ، هيأ له الحق المنة من قبل أن يخلقه فى هذه الدار ، لأن المنة سابقة لوجودك إن فهمت ، ألا ترى أنه سبق عطاؤه إياك وجودك ، ومننته عليك ظهورك ؟ إذ هو أعطى فى الأزل قبل أن يكون العبد ويكون منه له عمل ، فما قسمه لك فى الأزل وادخره لك ليس بمانعه عنك ، أهو هيأ لك قبل الوجود ويمنعك لما وجدت ؟ . »[1] .

ولكن هل يرتب ابن عطاء الله على كون الرزق أمراً مضموناً للإنسان بضمان الله له منذ الأزل أن يترك السالك للطريق تدبير رزقه بالكلية ليعيش على مايسوقه إليه الناس من الهبات والصدقات ، أو ليموت جوعاً ؟ .

الحق أنه لا يرتب على كون الرزق أمراً مضموناً مثل هذه النتيجة أبداً ، فهو لا يرى مانعاً من أن يعيش الصوفى من كسب يده ، بل يمدح ذلك ويراه غير مناف للإيمان بالقدر والتوكل على الله .

ويبين لنا أن الاشتغال بأسباب الدنيا مستند الى أدلة شرعية ، وأنه لايمكن لأحد أن يذم الأسباب بعد أن جاء قوله تعالى : «وأحل الله البيع وحرم الربا[2] » . وقوله: « وأشهدوا إذا تبايعتم[3] » ، وقوله عليه السلام : «أفضل الكسب عمل الصانع بيده إذا نصح » ، وقوله : « التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة » .

ولهذا يؤكد ابن عطاء الله فى إلحاح أن الأسباب الدنيوية محمودة ومندوب إليها ، ولاينافى وجودها التوكل على الله فى أمر الرزق ، واستمع إليه شارحاً ذلك : « اعلم أنه لاينافى التوكل على الله فى أمر الرزق وجود السبب ، كما أشار إليه رسول الله عليه السلام ، لأنه قال : « فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب » ، فقد أباح الطلب ، ولو كان منافياً لمقام التوكل على الله لما أباحه لأنه لم يقل : لا تطلبوا ، وإنما قال :

(١) التنوير ، ص ٦٤ . (٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .
(٣) سورة البقرة ، آية ٢٨٢ .

أجملوا فى الطلب ، فكأنه قال : إذا طلبتم فاطلبوا مجملين ، أى كونوا مع الله فى الطلب متأدبين ، وإليه مفوضين ، فقد أباح صلوات الله عليه وسلامه وجود الطلب ، والطلب من الأسباب ، وقد سبق قوله عليه السلام : أحل ما أكل المرء من كسب عينه ، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على جواز الأسباب بل الحث عليها والندب إليها ... »[1]

ويتعمق ابن عطاء الله بعد هذا فى بيان الحكمة من الاشتغال بالأسباب ، وبيان فوائدها المختلفة[2] ، فيقرر أن الله علم ضعف قلوب الناس ، وقصورهم فى غالب أوقاتهم عن الإيمان بسبق تقدير الرزق عليهم ، وعجزهم عن صدق التوكل ، فأباح لهم الأسباب إسناداً لقلوبهم ، وتثبيتاً لنفوسهم .

ثم يبين بعد هذا أن فى الأسباب صيانة للوجوه عن الابتذال بالسؤال للخلق ، وهذا يعنى أنه لا يقر أن يعيش الصوفى عالة على غيره من الناس فى المجتمع الذى يعيش فيه ، بل يريد أن يعيش الصوفى موفور الكرامة ، محتفظاً لنفسه ببهجة الإيمان بالله ، وبالاستناد إليه تعالى من دون الخلق .

ويقرر شيخنا كذلك أن الاشتغال بأسباب الدنيا يشغل وقت السالك عن معصية الله والتفكير فيما يؤدى إلى مخالفته .

ثم هناك فائدة أخرى للاشتغال بالأسباب ، وهى فائدة اجتماعية ، فيبين لنا ابن عطاء الله أن الله أراد باشتغال الناس بأمور دنياهم أن يتعارفوا ، وهذا موجب للتوادد والألفة والمحبة بين أفراد المجتمع الواحد ، مصداقا لقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة »[3] .

ولا يكون تدبير الأسباب الدنيوية مذموماً عند ابن عطاء الله إلا فى حالة واحدة ، هى حين يحتجب السالك بها عن الله ، وعن القيام بحقوق العبودية له ، وفى هذا يقول لمريده : « إعلم أن الأشياء إنما تذم وتمدح بما تؤدى إليه : فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن معاملة الله . والتدبير المحمود ما ليس

---

(١) التنوير ، ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

(٣) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

كذلك بما يؤديك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تذم بلسان الإطلاق ، ولا تمدح كذلك ، وإنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ، ومنعك الاستعداد لأخراك »[1] .

ومن كل ماسبق تبين أن ابن عطاء الله السكندرى ، وإن كان يؤمن بسبق تقدير الرزق بالنسبة للإنسان منذ الأزل ، إلا أنه لايرى مانعا فى نفس الوقت من أن يشتغل السالك للطريق بأسباب الدنيا ، ويرى ذلك غير مناف للتوكل على الله ، بل يراه ممدوحاً ، وعائداً بالفائدة عليه لما فيه من تثبيت لقلبه ، وإعانة على تقربه من الله ، وتآلفه مع أفراد مجتمعه . ويعد ابن عطاء الله فى موقفه هذا بشأن عدم تنافى اشتغال الصوفى بأمر الرزق مع الإيمان التام بالقدر وسبق تقدير الرزق وضرورة التوكل على الله أصدق نظراً وأرجح رأياً من كثير من أوائل صوفية المسلمين الذين حبذوا الانقطاع التام للعبادة ، وذموا أسباب الدنيا بإطلاق ، والذين طبقوا — كما يقول نيكولسون[2] — التوكل بمعنى أن يكون العبد بين يدى الله كالميت فى يد الغاسل[3] الذى يعده للدفن على شئون حياتهم العملية ، فلم يتمكنوا من أن يبذلوا مجهودا لكسب قوت يومهم أو ما يقيم أودهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ولا حتى أن يفكروا فى كسب ذلك القوت لغدهم ، ولم يستطع واحد منهم كذلك أن يستجدى الناس أو يكترى فى عمل أو تجارة أوصناعة ، وإنما اعتمدوا فى قوتهم على ربهم الذى عنده خزائن السموات والأرض ، يرسله إليهم منةمنه ، أو يوصله إليهم على يد أحد من خلقه .

ونحن نوافق نيكولسون على ما يقرره بصددفهم كثير من أوائل الصوفية للتوكل على أنه مناف لتدبير الرزق ، بحيث يكون نتيجة هذا التنافى الوقوف فى الحياة موقفاً سلبيا للغاية والاعتماد على الغير فى شأن الرزق ، لأن الروايات المتعددة عن كثير منهم فى كتب الطبقات تؤكد فهمهم للتوكل بهذا المعنى بما لايدع مجالا للشك[4] .

---

(١) التنوير ، ص ٢٧ .

(٢) Nicholson : Asceticism (Muslim), Ency. of Religion & Ethics, Vol. 2, edit. 1902, p. 162.

(٣) هذا هو تعريف سهل بن عبد الله التسترى للتوكل (الرسالة القشيرية ، ص ٧٦) .

(٤) يروى القشيرى فى رسالته روايات عن معنى التوكل عند كثير من أوائل الصوفية =

وإذا كان صوفينا السكندرى لايرى ثمة تنافيا بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره ، فهو لايرى كذلك أى تناف بين طلب الرزق وإسقاط التدبير والإرادة فيه ، فكيف يكون ذلك ؟ .

إن إسقاط التدبير عند صوفينا كما سبق أن ذكرنا أمر معنوى يتحقق به السالك للطريق ، ويهدف به إلى حصول الراحة النفسية ، والتفرغ عن جميع الشواغل لكى يتمكن من الإقبال على الله والوصول إليه بعدم رؤيته لأعماله ونسبتها إلى إرادته ، وهو فى مجال الرزق لايخرج عن هذا المعنى أيضاً : إذ يقرر ابن عطاء الله أن السالك للطريق ، إذا كان مشتغلا بأمر الرزق، فأدبه إسقاط التدبير مع الله بمعنى عدم تعلق قلبه بهم الرزق تعلقا مستمراً ، وبالفكرة الملحة المتسلطة فى عواقبه على سبيل الطمع والاستكثار ، لأن هذا حجاب شاغل عن الله وعن الوصول إليه .

ويحذر ابن عطاء الله هذا السالك مما يكون حال فى السعى فى سبيل الرزق من التعب فى طلبه[1] ، ويبين له أن التعب فى طلب الرزق إما أن يكون تعب الظواهر ، ويعنى به تعب الأجسام ، وتكون الاستعاذة منه إلى الله ، اذ لو استولى هذا التعب عليه لشغله عن القيام بالأوامر الشرعية ووظائف العبادات ، أو يكون تعب القلوب ، وهو مايسميه الحرص الذى يعرفه ابن عطاء الله من الناحية النفسية بأنه « الرغبة القائمة فى النفس فى التحصيل للرزق والانكباب عليه » ويؤدى إلى تعلق الهم بالرزق والذل للخلق بسببه ، والتفكر والتدبير فى تحصيله ، وهذا التعب أى تعب القلوب — أولى بأن يستعاذ إلى الله منه . ولكن ماهومصدر هذا الحرص ؟ يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال بأن الحرص « ينشأ عن فقدان الثقة وضعف اليقين ، وهما ناشئان عن فقدان النور ، وفقدان النورناشىء عن وجود الحجبة ، إذ لوكان القلب بأنوار المشاهدة

= كإبراهيم الخواص والجنيد وأبى على الروذبارى وبشر الحافى وحبيب العجمى مما يفيد ذمهم للاشتغال بأسباب الدنيا بإطلاق اعتماداً على ما يسوقه الله إليهم من رزق عن طريق عباده (انظر الرسالة القشيرية ص ٧٦ وما بعدها) . ويروى السهروردى فى عوارف المعارف روايات متعددة تفيد أن كثيراً من أوائل الزهاد والصوفية كانوا لعدم اشتغالهم بالأسباب الدنيوية ، نتيجة توكلهم ، يلجأون إلى السؤال من الناس ، ومن هؤلاء أبو سعيد الخراز وأبو جعفر الحداد وإبراهيم بن أدهم وسفيان الثورى (عوارف المعارف ، ج ٤ ، ص ١٣٧ وما بعدها) .

(١) التنوير ، ص ٥٦ .

معمورا وبغنى الله مغموراً لم تطرقه طوارق الحرص ، ولو انبسط نور اليقين على القلب لكشف له عن سابق القسمة ، ولعلم العبد أن له عند الله قسمة لابد أن يوصلها إليه . . . »[١] .

وإذن فلا سبيل الى خلاص الإنسان عن الحرص وتعب القلب لحصول الراحة النفسية له الا بالإيمان بسابق القسمة، والتزام إسقاط التدبير مع الله ، والتوكل التام عليه وعندئذ يحمل الله عنه همومه وآلامه لقوله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه »[٢] . وكيف يهتم الإنسان بأمر الرزق والله تعالى يقول : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »[٣] ، ويقول : « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم »[٤] ، ويقول : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين »[٥] ، ويقول كذلك : « وفى السماء رزقكم وما توعدون ، فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون »[٦] .

إن ما يذهب إليه ابن عطاء الله هو الحق عينه ، فنحن فى حياتنا أحوج ما نكون إلى إسقاط التدبير مع الله ، وأحوج ما نكون إلى حصول الراحة النفسية لعقولنا المكدودة وقلوبنا المنهكة من الفكرة المستمرة فى شأن الرزق . إننا لانتفك ننظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا فى الحياة بشكل يذهب بالنا ، وينغص علينا حياتنا . فماذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التى هى من أمر خالقنا ومدبرنا ؟ وماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق إرادتنا ؟ وماذا لو تقبلنا قضاء الله بالرضا فلم نسخط ولم نضجر ولم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود ؟ وماذا لو تركنا الأمانى الكاذبة وتعلقنا الملح بلم كان كذا فيما وقع وبلم لا يكون كذا فيما سيقع ؟

---

(١) التنوير ، ص ٥٦ .
(٢) سورة الطلاق ، آية ٣ .
(٣) سورة الذاريات ، آية ٥٦ — ٥٨ .
(٤) سورة الروم ، آية ٤٠ .
(٥) سورة هود ، آية ٦ .
(٦) سورة الذاريات ، آية ٢٢ — ٢٣ .

حقاً إنها الدنيا ، شغلتنا وفتنتنا فأتعبت قلوبنا وأقضت مضاجعنا وحجبتنا عن الله وشهود قبضته الشاملة المحيطة بكل شيء في الوجود ، وأين نحن من هذا الوجود!

لهذا ليس ثمة شيء أبعد نظرا مما يخاطب به شيخنا السكندري السالك للطريق محذراً إياه من تعلق همه بشأن الدنيا والرزق ، فيقوده إشغال فكره بما ضمن له إلى تقصيره فيما طلب منه قائلا له : «اجتهادك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطماس البصيرة منك» [1] .

ولكن ابن عطاء الله يعود إلى تحذير السالك من أقبح ما يمكن أن يفهم من الإيمان بالقدر وإسقاط التدبير ، وهو أن يترك الإنسان العمل اعتماداً على سبق تقدير الرزق في الأزل ، فإن الله لم يأمر بذلك ، وإنما يأمر الإنسان بالعمل ويعد بالجزاء عليه ، وفي هذا يوجه الخطاب قائلا للسالك : « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال : « يختص برحمته من يشاء [2] » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين [3] » [4] .

وخلاصة القول إن إسقاط التدبير عند صوفينا في الرزق ، أو في غيره من شئون حياة الإنسان ، معناه أن يعيش الإنسان آمنا مطمئنا متجنبا جميع دواعي الخوف والقلق والهم والحزن ، ومتحررا عن العبودية للخلق ، والذل إليهم.

إن إسقاط التدبير عن صوفينا لا يعني أن يعيش السالك عالة على غيره فيكون عضوا فاسدا في المجتمع ، وإنما أسقاط التدبير يحثه على أن يحيا حياة الناس ، غاية ما في الأمر أن يكون موافقا لمراد الله ، ومخالفا لحظوظ نفسه على الدوام ، ومصطنعا الغيرية في معاملاته للناس ، وغير متطلع إلى الاستكثار من أسباب الدنيا افتخارا ، فهذا من أشد ما يفسد عليه حياة التعبد، ويقطعه عن الوصول إلى أسمى غاياته وهي الله .

وبهذا يضفي المذهب العطائي في إسقاط التدبير على حياة السالك معنى ساميا ، فهو يجعله حرا بالمعنى الحقيق للحرية ، ويحقق له الهدوء النفسي المطلق ، ويوصله إلى الكمال الإنساني في أرقى صورة ، ولا يؤدي إلى التعارض بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه .

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، جـ ١ ، ص ٨ . (٢) سورة آل عمران ، آية ٧٤ .
(٣) سورة الأعراف ، آية ٥٦ . (٤) شرح الرندي على الحكم ، جـ ٢ ، ص ١٢ .

الفصل الثانى

النفس الإنسانية

« أعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب من مجاورتها ، وصين من محادثتها لم تطارقه طوارق التدبير » .

« أصل كل معصية وغفلة وسهو الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عنها » .

« إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقاً » .

(١) عناية ابن عطاء الله بالنفس

(٢) تعريف النفس

(٣) مراتبها

(٤) صلتها بالبدن

(٥) ذمها باعتبارها مصدر الشر الأخلاقى

(٦) تصنيف بواعث السلوك

١ — عناية ابن عطاء الله بالنفس :

ذكرنا فى الفصل السابق أن ابن عطاء الله قد وضع منذ البداية قضية أساسية لبناء مذهبه ، وهى أن الإنسان لا إرادة له إلى جانب إرادة الله المدبرة للكون كله .

وتبينا أيضاً أن ابن عطاء الله يلزم مريده السالك بأن يسقط إرادته وتدبيره إسقاطا تاما ، ويبين له أن هذا هو أولى ما ينبغى عليه حين يقدم على مجاهدة نفسه ، لأن التدبير — وهو أقبح خواطر نفسه الأمارة بالسوء — أعظم حجاب له عن الله .

وإذا كانت نفس السالك هى الأمارة له بالتدبير وبكل خاطر ذميم ، وجب على السالك معرفته التامة بنفسه وبخواطرها وبواعثها ، ولذا نجد ابن عطاء الله — باعتباره شيخا مربيا — معنيا بالنفس الإنسانية عنايه فائقة ، فهو يعرض بالتحليل الدقيق لقوى هذه النفس ، ويشخص أمراضها ، ويصف وسائل علاجها ، ويصنف بواعث السلوك الإنسانى بوجه عام ، وكل هذا عنده لا لذاته ، وإنما من حيث ما يعين السالك للطريق الصوفى على الوصول إلى غاية مزدوجة هى التكمل الخلقى والمعرفة بالله معرفة ذوقية .

ولا شك فى أن ابن عطاء الله متأثر فيما يذهب اليه بشأن النفس الإنسانية بمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم — منذ نشأة التصوف الأولى — عناية كبرى وتخصيصاً فى « معرفة النفس وأماراتها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفى وكيفية الخلاص من ذلك . . . »[1] ، كما أن لهم فى هذا كله — وذلك على حد تعبير السهروردى البغدادى — علما من أعز علومهم هو « علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها »[2] .

ولكن الطريف فيما يراه صوفينا السكندرى فى شأن النفس الإنسانية هو ما يصطنعه فيه من تطبيق لفكرته الأساسية فى إسقاط الإرادة والتدبير ، بحيث نجد هذه الفكرة هى الموجهة لمذهبه فى النفس ومراتبها وبواعثها ، وفيما يلى بيان هذا :

---

(١) الطوسى : اللمع ، ص ١٤ .

(٢) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٩ ، ص ٢٤٤ .

٢ — تعريف النفس :

يعرف ابن عطاء الله السكندرى النفس التى هى موضوع المجاهدة بقوله : « النفس هى الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية وسماه الحكيم الروح الحيوانية »[١] .

والمقصود بالحكيم فى هذا التعريف أرسطو ، وبالروح الحيوانية ما يسمى عند أرسطو بالنفس الحسية :

فيذهب أرسطو فى كتاب النفس[٢] إلى أن فى الإنسان ، باعتباره كائناً حياً ، نفساً هى علة الحياة فيه ، ويقسم هذه النفس تقسيما اعتباريا لا حقيقيا من حيث وظائفها إلى ثلاثة أجزاء : النفس النباتية (Ame Végétative) ، وهى مبدأ التغذية والنمو والتوالد ، والنفس الحسية (Ame Sensitive) ، وهى مبدأ الحس والحركة فى المكان ، والنفس العاقلة (Ame Pensante) وهى مبدأ الفكر . ويختص الإنسان عند أرسطو عن الحيوان بالنفس العاقلة ، كما يختص الحيوان عن النبات بالنفس الحسية .

ولما كانت النفس عند صوفينا بحسب تعريفه لها هى الجوهر الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية ، فهى تساوى عند أرسطو ما يسمى بالنفس الحسية التى تكون للحيوان ويشاركه فيها الإنسان ، والتى لها فوق وظائف النفس النباتية من تغذية ونمو وتوالد ، وظائف الحس والحركة الإرادية فى المكان[٣] .

على أن ابن عطاء الله لم يتأثر فى تعريفه للنفس بأرسطو بطريق مباشر ، وإنما القى

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٧ .

(٢) Aristote : De l'Ame, Traduc i n Par J. Tricot, Paris 1934, Livre II, 1, 2, 3,4 Livre III, 3,7.

(٣) جدير بالذكر هنا أن ابن عطاء الله السكندرى وإن كان يتفق مع أرسطو فى أن النفس علة وظائف البدن الحيوية على اختلافها ، إلا أنه يختلف عنه اختلافا جوهريا فى تصوره لعلاقتها بالبدن فبينما يعتبر أرسطو النفس صورة البدن وأنها غير متميزة عنه بل متحدة به اتحاد الصورة بالهيولى أو البصر بالعين المبصرة (De L'Ame II, 1.) يقرر ابن عطاء الله — كما سنرى فيما بعد — تميز النفس عن البدن تميزا تاما ، وهو فيما يقرره بصدد هذا التمايز أفلاطونى الاتجاه .

يبدو طبيعيا ومعقولا أنه تأثر فى تعريفه للنفس بمن سبقه من مفكرى المسلمين ، ومن أبرزهم الفارابى وابن سينا اللذان رددا تعريف أوسطو للنفس وبيانه لقواها الثلاث النباتية والحيوانية والإنسانية ، واللذان كان لما ردداه بهذا الشأن صدى قويا عند من جاء بعدهما من فلاسفة وصوفية على السواء .

٣ — مراتبها :

ويذهب ابن عطاء الله إلى أن النفس التى هى مبدأ الحياة والحس والحركة الإرادية متوسطة بين قوتين إحداهما البدن والأخرى القلب ، وليس القلب عنده تلك اللحمانية المعروفة بهذا الاسم ، وإنما هو اللطيفة المدركة التى أودعها الله تعالى فى الإنسان ، وهو ما يسمى أيضاً (عند الفلاسفة) بالنفس الناطقة(١) .

ولهذه النفس من حيث تعلقها أو عدم تعلقها بالبدن مراتب ثلاث(٢) :

١ — النفس الأمارة ، وهى التى تميل إلى البدن ، وتأمر باللذات والشهوات الخسيسة ، وهى منبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة ، وتجذب القلب إلى أسفل .

٢ — النفس اللوامة ، وهى التى تنورت بنور القلب إلى حدما ، فبدأت بإصلاح حالها ، وكلما صدر منها سيئة بحكم طبيعتها الظلمانية تداركها نور التنبيه الإلهى فأخذت تلوم نفسها ، وهى مترددة بين البدن والقلب .

٣ — النفس المطمئنة ، وهى التى تم تنورها تماما بنور القلب ، فانخلعت عن صفاتها الذميمة ، وتخلقت بالأخلاق الحميدة ، وهى متجهة إلى جهة القلب ، متحررة عن البدن بالكلية .

ويتابع ابن عطاء الله السكندرى فى هذا التصنيف الثلاثى لمراتب النفس صوفيا آخر هو الغزالى ، إذ يذهب الغزالى إلى أن النفس — وهى اللطيفة الإنسانية المودعة فى الإنسان — مراتب ثلاث(٣) : إذا سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات سميت

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٧ ، وتاج العروس بهامش التنوير ص ٢٧ .

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٧ — ٨ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤ .

نفسا مطمئنة ، وإذا اعترضت على الشهوات سميت نفسا لوامة ، وإذا أذعنت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت نفسا أمارة بالسوء[١] .

ولكن الطريف عند ابن عطاء الله أنه يطبق فكرته عن التدبير وإسقاطه فى مجال النفس الإنسانية ومراتبها[٢] المشار إليها آنفا :

فالنفس الأمارة بالسوء عنده هى النفس المدبرة ، والنفس اللوامة هى النفس المترددة بين التدبير وإسقاطه ، والنفس المطمئنة هى النفس المتحققة بإسقاط التدبير تحققا تاما .

ولما كانت النفس المطمئنة هى التى تكون « خامدة ساكنة لأحكام الله ، ثابتة لأقداره ، ممدودة بتأييده وأنواره ، خارجة عن التدبير والمنازعة للمقادير ، مسلمة لمولاها لعلمه بأنه يراها . . . استحقت أن يقال لها « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى »[٣] .

ويبين لنا ابن عطاء الله بعد هذا كيف يكون إسقاط التدبير لازم هذه النفس المطمئنة قائلا : « وقد تضمنت الآية (يا أيتها النفس المطمئنة . . . الخ) صفتين كل واحدة منهما تدل على هدم قواعد التدبير :

ذلك أنه سبحانه وصف هذا النفس . . بأوصاف منها الطمأنينة والرضا ، وهما لا يكونان إلا بإسقاط التدبير ، إذ لا تكون النفس مطمئنة حتى تترك التدبير مع الله تعالى ، ثقة منها بحسن تدبيره لها ، لأنها إذا رضيت عن الله استسلمت له وانقادت لحكمه وأذعنت لأمره ، فاطمأنت لربوبيته وقرت بالاعتماد على إلهيته فلا اضطراب ،

---

(١) يستند هذا التقسيم الثلاثى لمراتب النفس الإنسانية عند الصوفية إلى أساس من القرآن ، فقد وصف القرآن النفس بأنها أمارة بالسوء ، فقال تعالى حاكيا عن يوسف وامرأة العزيز : « وما أبرىء نفسى عن الهوى أن النفس لأمارة بالسوء » ، ووصفها تعالى مرة أخرى بكونها لوامة فقال « ولا أقسم بالنفس اللوامة » ، ثم وصفها بأنها قد تكون راضيه مرضية فقال : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية » .

انظر الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٢ ، ص ٤ ، والتنوير ص ٣٢ — ٣٣ .

(٢) التنوير ، ص ٣٢ — ٣٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

إذ ما أعطاها من نور العقل يثبتها فلا حركة لهـا ، خامدة لأحكامه ، مفوضة له في نقضه وإبرامه »(١) .

وتترقى النفس عند شيخنا في مراتبها الثلاث المشار إليها ، وهي الأمارة واللوامة والمطمئنة ، حتى تصل إلى مرتبة القلب (أو الروح كما يسميه أحياناً) ، وعندئذ تنقطع عنها خواطر التدبير انقطاعاً تاماً ، وإذا ما عرضت لها فسرعان ما تزول لتمكن الإيمان من القلب ، وبهـذا تتحقق النفس بعد ظلمة التدبير بإشراق نور التفويض ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : «أعلم أن المؤمن قد ترد عليه خواطر التدبير ولـكن الله تعالى لا يدعه لذلك ولا يتركه لها هنالك ألم تسمع قوله تعالى : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور(٢) » فالحق سبحانه وتعالى يخرج المؤمنين من ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض ، ويقذف بحق تثبيته على باطل اضطرابهم فيزلزل أركانه ويهدم بنيانه ، كما قال الله تعالى : « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق »(٣) ، والمؤمن إذا وردت عليه خواطر الاضطراب والتدبير فهي عابرة لا تثبت لها ، ومضمحلة لا وجود لها ، لأن نور الإيمان قد استقر في قلوب المؤمنين ، وأخذت أنواره نفوسهم ، وملأ إشراقه قلوبهم ، وشرح ضياؤه صدورهم ، فأبى الإيمان المستقر في قلوبهم أن يسكن معه غيره . . »(٤)

ومن علامة ترقى النفس إلى مرتبة القلب أيضاً انقطاع اغترار هذه النفس بالحظوظ الدنيوية على اختلافها ، وإلى الفرق بين مرتبتي النفس والقلب من هذه الناحية يقول شيخنا : « الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة ، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرتها ، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها »(٥) .

---

(١) التنوير ، ص ٣٣ — ٣٤

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٥٧ .

(٣) سورة الأنبياء ، آية ١٨ .

(٤) التنوير ، ص ١٨ .

(٥) شرح الرندي على الحكم ، جـ ١ ص ٨٤ . ويعرف الرندي الأكوان في هذه الحكمة قائلا : « الأكوان هنا كل ما يمكن أن يكون للنفس فيه حظ من متاع الدنيا ، وهي رائعة الظاهر قبيحة المخبر » .

فإذا ترقت نفس السالك إلى مرتبة القلب وجب عليه أن يحاذر من معاودة نفسه الأمارة له فى السلوك فيسلم قلبه إلى ما كانت عليه نفسه فى بادىء الأمر من ركون إلى التدبير ، وفى هذا يخاطب ابن عطاء الله مريده قائلا له : « اعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب من مجاورتها وصين من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير . . »[1] ويقول كذلك : « مثال القلب إذا سلمته إلى النفس (المدبرة) كمن تعلق بغريق فغرق كل واحد منهما ، ومثال ذلك النفس سلمتها للقلب كمن أسلم نفسه إلى عوام قوى فسلمها له ، فلا تكن ممن أسلم قلبه إلى نفسه ..... »[2]

ومن ثم يتبين أن القلب — على الرغم من كونه مرتبة أعلى من مراتب النفس — ليس بمأمن فى رأى ابن عطاء من أن تصيبه كدرة التدبير وظلمة خواطره ، ولهذا نجده يحذر السالك الذى ارتقى إلى مرتبة القلب من أن يدبر مع الله ؛ لأن معنى ذلك أن يكون قلبه غير خالص ، وإذا كان قلبه غير خالص فلن يتمكن من الإقبال على الله ، وشأن قلبه فى هذا شأن العمل المشترك الذى يشوبه الرياء ، ويكون مذموماً بوجود الرياء فيه ، وفى هذا يوجه الخطاب إلى السالك قائلا له : « كما لا يحب (الله) العمل المشترك ، كذلك لا يحب القلب المشترك : العمل المشترك لا يقبله ، والقلب المشترك لا يقبل عليه »[3] .

وثمة مرتبة أخرى عند ابن عطاء الله أدق وأصفى من القلب وهى مرتبة السر ، والقلب والسر كلاهما يتصف عنده بالنورانية ، فيقول : « الأنوار مطايا القلوب والأسرار »[4] ، ويشرح ابن عجيبة هذه الحكمة قائلا : . . . . . القلوب جمع قلب ، وهو الحقيقة القابلة للمفهومات ، والأسرار جمع سر ، وهو الحقيقة القابلة للتجليات ، والسر أدق وأصفى من القلب . . . فالأنوار التى هى الواردات مطايا القلوب

---

(١) التنوير ، ص ٣٢ .
(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٨ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٤ .
(٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

تحملها إلى علام الغيوب ، وهى أيضاً مطايا الأسرار تحملها إلى جبروت العزيز الجبار »[١] .

ولكن ينبغى أن يلاحظ أن النفس أمارة كانت أو لوامة أو مطمئنة ، والقلب والروح والسر ، كل هذه فى حقيقة الأمر عند ابن عطاء السكندرى وعند غيره من الصوفية[٢] أسماء تطلق على أوصاف اللطيفة الإنسانية التى هى علة حياة الإنسان ، وذلك بحسب درجة لطافتها ونقائها عن شهوات البدن ودواعيه .

٤ — صلتها بالبدن :

ولهذا لا يصح أن يتبادر إلى الذهن أن هناك نفوساً متعددة تشير إليها الأسماء المذكورة فى تصنيف ابن عطاء الله لمراتب النفس المختلفة ، فالنفس عنده واحدة من حيث الجوهر متعددة تعدداً اعتبارياً من حيث ما توصف به من صفات ، وهى كجوهر متميزة عن البدن تميزاً تاماً ، والثنائية الميتافيزيقية بينها وبين البدن راجعة إلى الاختلاف الجوهرى فى طبيعة كل منهما : فطبيعة البدن ظلمانية ، وطبيعة القلب (الذى هو مرتبة عليا من مراتب النفس)[٣] نورانية ، وهناك صراع مستمر بين هاتين الطبيعتين يعانيه السالك الذى يصبو إلى تحقيق الكمال الخلقى بقهر شهوات البدن ، ويتصور ابن عطاء الله هذا الصراع كما يلى : يجذب البدن النفس بطبيعته الظلمانية إلى أسفل ، فإذا انجذبت إليه وأذعنت لدواعيه ووقع منها التدبير وغيره من الخواطر المذمومة سميت نفساً أمارة ، وإذا تحررت من ربقته إلى حد ما بواسطة القوة النورانية المقابلة للبدن وهى القلب ، وترددت بين التدبير وإسقاطه ، وبين الخواطر المذمومة والخواطر المحمودة ، سميت نفساً لوامة ، أما إذا تحررت منه تماماً واتجهت

---

(١) إيقاظ الهمم ، جـ ١ ، ص ٨٧ .

(٢) يقول ابن عجيبة « والنفس والعقل والقلب والروح والسر شىء واحد عند محققى الصوفية ، وما ثم إلا اللطيفة الربانية حين اشتبكت بهذا البدن وسجنت فى هذا الهيكل اختلفت تسميتها باعتبار تطورها وترقيها... » (الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية ، بهامش إيقاظ الهمم ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م ، ص ٥٢) .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٢٩ .

جهة القلب بالكلية ، وخلصت عن دواعى التدبير وسائر الخواطر المذمومة ، سميت نفساً مطمئنة .

ويتصور ابن عطاء الله السكندرى — كثيره من الصوفية — أن البدن سجن النفس ، وأن النفس المكبلة بقيوده لن تصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقة إلا إذا صفت وترقت إلى حال أعلى بوارد إلهى يرد عليها ، وعندئذ تخرج من سجنها إلى فضاء شهودها ، وإلى هذه الفكرة يشير ابن عطاء الله بقوله للسالك : « أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »[1] .

ويؤمن ابن عطاء الله إيماناً تاماً بأن النفس الإنسانية كانت فى عالم آخر قبل وجودها فى هذا العالم (وهو ما يسميه الصوفية بعالم الذر أو عالم الأمر) ، وقد أشهدها الله فى ذلك العالم أحديته فتحققت وقتئذ بالمعرفة به ، فلما هبطت إلى هذا العالم حال الجسد بينها وبين معرفتها السابقة ، وأصبحت مطالبة من قبل الله بالشهادة له بالربوبية فى هذا العالم مرة أخرى على الرغم من سبق تحققها بشهود أحديته ، وقد ضمن ابن عطاء الله فكرته هذه فى قوله لمريده فى الحكم : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر[2] » .

وفكرة صوفينا السكندرى وغيره من الصوفية عن نظرية المعرفة ، وسبق تحقق النفس بها فى عالم آخر قبل وجودها فى البدن ، مستندة فى رأيهم إلى مصدر قرآنى هو قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين »[3] .

---

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ . والواقع أن الصوفية يأخذون فى تفسير هذه الآية برأى مؤداه — كما يذكر الفخر الرازى — أن الأرواح البشرية موجودة قبل الأبدان ، وأن الإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها ، وهذا التفسير يغاير مذاهب بعض المفسرين وأهل الأثر ، والكلام عن مذاهب غير الصوفية من شأنه أن يخرجنا عما نحن بصدده ، وليراجع فى تفصيل هذا : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، ج ٥ ، ص ٣١٢ وما بعدها .

ونحن نجد فكرتهم هذه تشبه فكرة الفيلسوف اليونانى أفلاطون فى أن النفس الإنسانية كانت موجودة من قبل فى عالم آخر غير هذا العالم ، وذلك قبل أن تهبط إلى البدن ، حيث كانت فى صحبة الآلهة ، ومتحققة بمعرفة المثل ، وأن معرفتها بالمثل بعد حلولها فى البدن عبارة عن تذكر للمعرفة السابقة لها فى صحبة الآلهة[١] .

وخلاصة القول فيماسبق أن شيخنا السكندرى يثبت النفس جوهرا مستقلا متميزاً عن البدن وأشرف منه ، وأن قهر النفس للبدن أو عدم قهرها هو علة تعدد مراتبها تعدداً اعتبارياً لا حقيقيا .

٥ — ذمها باعتبارها مصدر الشر الأخلاقى :

ويقرر ابن عطاء الله السكندرى أن النفس المتعلقة بالبدن هى مصدر جميع الشرور الأخلاقية ، ومصدر القبيح من الأفعال والمذموم من الصفات ، وما يرد فى عباراته من ذم النفس إما أن يكون موجها إلى النفس الأمارة بالسوء ، أو إلى النفس اللوامة المترددة بين المعصية والطاعة ، وبعبارة أخرى النفس التى لم تخلص بعد عن قيود البدن .

ومثل ابن عطاء الله فى ذمه للنفس الإنسانية باعتبارها عنصر الشر فى الإنسان مثل جميع الصوفية المسلمين[٢] ، الذين نجدهم يستندون فى ذمهم للنفس الإنسانية إلى أدلة من القرآن والحديث مثل قوله تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » وقوله صلى الله عليه وسلم : « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك » .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن نفسه التى بين جنبيه والمتعلقة بشهواته وغرائزه هى أصل جميع المعاصى فيقول له : « أصل كل معصية وغفلة وسهو الرضا عن النفس ،

---

(١) Plato : The Dialogues, Translated By B. Jowett, ed. Oxford 1953, vol. 1, Phaedo : 73-77, vol. 3, Phaedrus ; 249-259.

(٢) انظر مثلا : الرسالة القشيرية ص ٤٤ ، وإحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٣ — ٤ ، واصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية بآخر تعريفات الجرجانى ، مادة « النفس » وعوارف المعارف للسهروردى ، ج ٤ ، ص ٢٠١ — ٢٠١ .

وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عنها[١] » .

ويستحث ابن عطاء الله السالك على أن يكون ذاما لنفسه باستمرار ، وذلك لأنها عدوه الأكبر ، فيقول له : « الناس يمدحونك لما يظنونه فيك ، فكن أنت ذاما لنفسك لما تعلمه منها »[٢] .

ويبالغ بعد هذا في سوء الظن بالنفس لما تدعو إليه وتأمر به من مذموم الأخلاق. فينصح السالك بأن يتخذ لنفسه ميزانا يزن به دوافع سلوكه في المجاهدة ، ويقضي هذا الميزان بمخالفته لنفسه على الدوام ، بعد استبطان عميق لبواعثها ، فيقول له : « إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا »[٣] .

ثم يقول شيخنا للسالك كذلك ناصحا له بعدم صحبته إنسانا يرضى عن نفسه : « ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالما يرضى عن نفسه ، فأي علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه »[٤] .

ولما كانت النفس الأمارة منبع التدبير ، فإن السالك لا ينبغي أن يوافق هذه النفس على تدبيرها لما في ذلك من حسن الظن بها ، وأين هذا مما هو مأمور به من مداومة سوء الظن بها ، واستمع إلى شيخنا قائلا للسالك : « التدبير منك لنفسك جهل منك بحسن النظر لها — فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه لقوله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » فصار التدبير في إسقاط التدبير والنظر للنفس ترك النظر لها . . . . »[٥] .

ومبالغة ابن عطاء الله في سوء الظن بالنفس واعتبارها شراً محضاً ، ونظرته إلى ما تأمر به نظرة اتهام ، يذكرنا بالملامتية من الصوفية الذين بالغوا في اتهام النفس وسوء الظن بها ولومها ، وبأصل من أصول مذهبهم أشار إليه أبو عبد الرحمن السلمي

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٨ .
(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٩ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٣٥ .
(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٠ .
(٥) التنوير ، ص ٩ .

فى رسالته بقوله : « ومن أصولهم اتهام النفس فى جميع الأحوال ، أقبلت أم أدبرت ، أطاعت أم عصت ، وقلة الرضا عنها والميل إليها بحال »[١] .

وإذا كانت النفس الإنسانية المتعلقة بالبدن عند ابن عطاء الله هى عنصر الشر الأخلاقى فى الإنسان ، فإن عنصر الخير هو القلب (أو الروح) ، وعلى أساس التمييز بين شرية النفس من جهة ، وخيرية القلب (أو الروح) من ناحية أخرى ، يضع ابن عطاء الله نظرية سيكولوجية أخلاقية فى بواعث السلوك الإنسانى ، فيما يلى بيانها :

١٦ — تصنيف بواعث السلوك :

يرد ابن عطاء الله جميع بواعث السلوك فى الإنسان إلى قوتين : إحداهما النفس المتعلقة بالبدن وشهواته ؛ والأخرى القلب أو الروح المتحررة عن البدن بالكلية. ومن ثم يكون من البواعث ما هو نفسانى ، وما هو روحانى[٢]. والبواعث نفسانية كانت أو روحانية هى التى توجه سلوك السالك وترسم له غاياته .

والباعث النفسانى عند صوفينا باعث مذموم باعتباره متعلقا بالنفس التى هى مصدر الشر ، وفيه تجد النفس ارتياحا ولذة لما فيه من تحقيق شهواتها وحظوظها ، وهو لا يتصور إلا من محب لذاته وللدنيا ، مستغرق الهم بهما ، بحيث لم يبق لحب الله فى قلبه مقر ، ومن هذا شأنه تكتسب جميع أفعاله الصفة النفسانية ، فلا يسلم له شىء من عباداته وطاعاته .

وأما الباعث الروحانى فهو باعث محمود باعتباره متعلقاً بالروح ، وهو لا يتصور الا من محب لله تعالى مستغرق الهم به ، بحيث لم يبق لحب الدنيا فى قلبه مقر ومن هذا شأنه تكسب جميع أفعاله وحركاته هذه الصفة ، فلا يقضى حاجته ولا ينام ولا يحب الأكل والشرب مثلا إلا لكونه إزالة ضرورة أو تقوية على الطاعة ، ومثل هذا الشخص — فى رأى ابن عطاء الله — خالص العمل فى جميع حركاته وسكناته .

---

(١) أبو عبد الرحمن السلمى « رسالة الملامتية » نشر الدكتور أبى العلا عفيفى ، الأصل السابع ؛ أنظر : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٠٥ .

(٢) أنظر فى هذا مفتاح الفلاح ، ص ١٥ — ١٦ .

ويسمى شيخنا باعث السلوك الروحانى أيضاً بالإخلاص، ويعنى به تجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب [١]، على حين أنه يسمى باعث السلوك النفسانى بالرياء . ويقرر أيضاً أن هناك إلى جانب الباعثين الروحانى والنفسانى بواعث أخرى مشتركة بينهما ، والباعث المركب إما أن يتساوى فيه الطرفان ، أو يكون الروحانى أقوى ، أو النفسانى أقوى : فإذا كان الباعث المؤثر فى السلوك مقروناً بالمعارض له وتساويا فى الشدة تساقطا وأصبح العمل لا للشخص ولا عليه ، وإن كان أحدهما أغلب فلا بد أن يحصل فى الزائد بمقدار الناقص» [٢] .

ويحكم ابن عطاء الله على الأفعال الإنسانية بالخيرية أو الشرية بالقياس إلى الباعث ، فالفعل الإنسانى عنده متصف بالخيرية والشرية إذا كان باعثه الروح ، ومتصف بالشرية إذا كان باعثه النفس ، ومتردد بين الخيرية والشرية إذا كان باعثه مركباً من النفس والروح .

ولن يتحقق السالك للطريق بصدور البواعث الخيرة عنه إلا بمجاهدته لنفسه وإلزامها جانب الخير باستمرار .

والمتأمل فى تصنيف ابن عطاء الله لبواعث السلوك يرى أنه يميز بين البدن والنفس ، ثم يفرق بعد هـذا فى النفس الواحدة بين مرتبتين هما النفس المتعلقة بالبدن والقلب (أو الروح) ، ثم يرد إلى كل مرتبة من هاتين المرتبتين ضروباً من السلوك .

ونظرة ابن عطاء الله هذه لتصنيف بواعث السلوك الإنسانى تختلف بطبيعة الحال كل الاختلاف عما نجده عند علماء النفس فى العصر الحديث ، فقد تغيرت هذه النظرة القديمة فى الفصل بين ما هو نفسى وما هو جسمى ، وأصبح علماء النفس الآن لا يفصلون بين النفس والجسم ، كما لا يضعون الحدود الفاصلة بين قوى النفس الواحدة .

ومما هو ملاحظ فى تصنيف ابن عطاء الله لبواعث السلوك أن ابن عطاء الله

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ١٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦ .

قد فطن إلى ما للعواطف الإنسانية السامية كحبة الله من وظيفة هامة فى السلوك وتوجيهه .

والتصنيف العطائى لبواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة ، إنما يهدف عند صاحبه إلى غاية أخلاقية هى هداية السلوك ، وتوفير السعادة بالتربية الخلقية المثلى التى تعرف السالك بدوافع أعماله ، وتبصره بمدى شرية أو خيرية هذه الدوافع . ومن ثم يمكن القول بأن بحث ابن عطاء الله فى النفس الإنسانية وما يتعلق بها لم يكن لذات البحث ، وإنما من حيث ما يوصل إلى الكمال الأخلاقى .

وجدير بالذكر أن كون علم النفس عند ابن عطاء الله وعند غيره من الصوفية ممتزجاً بعلم الأخلاق ، لا يغض من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء بصدد النفس الإنسانية وماهيتها ، وتصنيف قواها ، وبيان مراتبها ، وتحليل دوافعها وبواعثها ، والكشف عن عللها وأمراضها . ومن الإنصاف أن يعترف لهم الباحثون بالسبق فى ميدان النفس الإنسانية : فقد كان الصوفية سيكولوجيين من حيث أنهم استخدموا منهج الاستبطان أو تأمل الذات استخداماً دقيقا[١] فى مجال الشعور ، كما لم يقنعوا بما يبدو ظاهراً من النفس ، وإنما تعمقوا فى باطن النفس تعمقا يدعو إلى الإعجاب ، وتوصلوا إلى معرفة كوامنها ، كما فطنوا إلى ما للغرائز الإنسانية عامة — أو ما يسمونه بالشهوات — وما للغريزة الجنسية خاصة من أثر فى توجيه السلوك ، وربما فطنوا إلى ما يسميه علماء النفس التحليليون فى العصر الحاضر باللاشعور الذى يعزون إليه ضروباً مختلفة من السلوك الإنسانى ، وذلك بدليل ما نجده عند الصوفية من كلام عن بواعث السلوك الخفية من الشهوات على اختلافها ، وما يلجأ إليه شيوخهم من التحليل الدقيق لنفسية مريديهم وتبصيرهم بما لا يشعرون

---

(١) منهج الاستبطان (Introspection) أو تأمل الإنسان لذاته واصفا حالاته الشعورية بالاعتماد على تذكر الماضى المباشر القريب ، منهج من المناهج المستخدمة فى علم النفس الحديث ، واستخدامه يحتاج إلى تدريب طويل وتمرين متواصل ، وقد أقر بإمكان استخدامه فى البحث العلمى الحديث كثير من علماء النفس ، وتوصلوا بواسطته إلى نتائج عملية قيمة (انظر : الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ، القاهرة ١٩٥٤ م ص ١٤ وما بعدها) .

به من أمر نفوسهم ، وما يتحدث عنه بعضهم من ضرورة اعتراف السالك لشيخه بما فى نفسه خشية أن يصير على قلبه عقده[١].

على أن هناك فيلسوفاً معاصراً هو أميل بوترو (Emile Boutroux) قد أنصف الصوفية كباحثين فى مجال النفس وأظهر إعجابه الشـديد بما اصطنعوه من منهج الملاحظة الذاتيـــة (Observation Intérieure ou Introspection) . واستمع إليه قائلا : « ...... كثيراً ما كان الصوفية أنفسهم سيكولوجيين كباراً ، فتأمل الحياة الباطنية كان دائماً شغلهم الشاغل ، وعلى هذا يجب أن يُلاحظ بعين الاعتبار ما يعتقدون أنهم توصلوا إليه من اكتشافات فى مجال النفس الإنسانية بدلا من اعتبارهم جميعاً مرضى »[٢]

(١) قارن السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، جـ٤ ، ص ٩٤ .

(٢) Emile Boutroux : La Psychologie du Mysticisme, Conférence Faite à l'Institut Psychologique Intérnational, le 7 Février 1902

الفصل الثالث

مجاهدة النفس

« لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

« فكل من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الاتباع ، ويكشف عن قلبه القناع ، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له ، دعي لا نسب له »

« لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف » .

« ما نفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة » .

« لا يستحقر الورد إلا جهول ، الوارد يوجد في الدار الآخرة ، والورد ينطوي بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعتنى به ما لا يخلف وجوده . الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ماهو طالبه منك مما هو مطلبك منه ؟ » .

« لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك لا بما منك إليه » .

(١) معنى المجاهدة .

(٢) ضرورة إشراف الشيخ على المريد فيها .

(٣) رياضة النفس .

(٤) العزلة والخلوة .

(٥) الذكر .

(٦) المجاهدة وإسقاط التدبير .

١ — معنى المجاهدة :

تبيناً فى الفصل السابق ماهية النفس ومراتبها وقواها المختلفة وبواعثها عند ابن عطاء الله السكندرى ، وقلنا إن البحث عنده فى مثل هذه المسائل ليس لذاته وإنما من حيث مايعين السالك للطريق على مجاهدته لنفسه بغية التوصل إلى الكمال الأخلاقى وإلى المعرفة بالله .

ومجاهدة النفس عند ابن عطاء الله — كما هى عند غيره من الصوفية — محاربة النفس الأمارة بالسوء وتحميلها ما شق عليها مما هو مطلوب شرعاً[١] .

وبالمجاهدة تتصف بواعث السالك بالخيرية ، وتتدرج نفسه فى المراتب المختلفة ، كما تترقى فى مقاماتها وأحوالها ، وتتحقق فى النهاية بمعرفة الله ذوقاً .

ولذا يعتبر صوفينا مجاهدة النفس بداية الطريق إلى الله ، ويظهرنا على أنه بدونها لا يتحقق سير السائرين فيه ، وفى هذا يقول فى حكمة من حكمه : « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك »[٢] ، وهذا يعنى أنه لولا محاربة النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة حسية أو قطعة حقيقية بين السالكين وربهم ، إنما السير فى الطريق ليس إلا قطع عقبات النفس . وهذه الألفاظ التى يستخدمها ابن عطاء الله من السير والميادين ، وما إليها من الرحلة والوصلة والقطعة ، كلها — كما يقول الرندى[٣] — ألفاظ يستعملها ابن عطاء الله ، وغيره من الصوفية ، فى أمور معنوية بحتة فيتجوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى علوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير . ومن كلام الرندى يتبين أيضاً أن كل ما يتعلق بالطريق الصوفى من أحوال وعلوم متصف بالذاتية (Subjective) باعتباره من قبيل الأذواق الخاصة التى يتحقق بها السالك وحده .

---

(١) قارن : الكمشخانوى : جامع الأصول ، ص ١٢٥ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٧٩ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٧٩ .

ويسمى ابن عطاء الله — كغيره من الصوفية — مجاهدة النفس بالجهاد الأكبر وذلك اقتداء بالنبى ، ويحث السالك للطريق على اصطناعها قائلا له : «أتريد أن تجاهد نفسك وأنت تقويها بالشهوات حتى تغلبك ، ألا فقد جهلت ، فالقلب شجرة تسقى بماء الطاعة ، وثمراته مواجيده .... ، فإذا جف القلب سقطت ثمراته ، فإن أجدب فأكثر من الأذكار ، ولا تكن كالعليل يقول : لا أتداوى حتى أجد الشفاء ، فيقال له : لا تجد الشفاء حتى تتداوى ، فالجهاد ليس معه حلاوة ، وما معه إلا رؤوس الأسنة ، فجاهد نفسك هذا هو الجهاد الأكبر »(١) .

ويبين ابن عطاء الله أيضاً أن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها الطاعة أمر شاق للغاية لما فى النفس الأمارة من ميل قوى ظاهر إلى المعصية ، وفى هذا يقول فى حكمة من حكمه : « حظ النفس فى المعصية ظاهر جلى ، وحظها فى الطاعة باطن خفى ، ومداواة ما يخفى صعب علاجه »(٢) .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن مجاهدة النفس تكون فى بدايتها تعملا وتكلفا ، ولكنها بعد هذا تصير طبعاً ، وتصدر عن السالك بمقتضى ما هو عليه من استحلاء للطاعة ونفور من المعصية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله للسالك : « إنما تحتاج إلى معالجة نفسك فى الابتداء فإذا ذاقت (النفس) المنة جاءت (معالجة النفس) اختياراً ، فالحلاوة التى كانت تجدها فى المعصية ترجع تجدها فى الطاعة »(٣) .

ولا بد أن تتم مجاهدة السالك لنفسه تحت إشراف شيخ مرشد عارف بالطريق إلى الله ، وإلا لم يصل السالك إلى الله وكان صاحب حال لا صوفياً من أرباب التحقيق والتمكين ، وللمجاهدة عند صوفينا مراحل أربع مرتبط بعضها بالبعض الآخر :

أولاها رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، وهى عملية استبدال أخلاق النفس المذمومة بأضدادها من الأخلاق المحمودة ، وثانيتها اصطناع العزلة والخلوة والذكر ، وهى مجاهدات عملية من شأنها أن تهيىء السالك لأحوال الوجد والفناء والمعرفة ،

---

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٧ — ٨ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥ .
(٣) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٤ .

وثالثها إلزام النفس آداب السلوك العملية التى هى شرط صحة جميع ما يعرض للسالك فى طريقه ، ورابعها ترقى النفس فى المقامات والأحوال المختلفة . فإذا ترقى الصوفى فى مدارج مجاهدته لنفسه على هذا الوجه انتهى إلى المعرفة بالله وأصبح متصفاً بالكمال الخلقى فى أسمى صوره .

وسنعرض مع ابن عطاء الله فى هذا الفصل لضرورة إشراف الشيخ على المريد فى المجاهدة ، ثم نتحدث فيه عن مرحلتين من مراحل المجاهدة عنده هما رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، واصطناع المجاهدات الصوفية من العزلة والخلوة والذكر . ويعقب هذا ، فيما يلى من فصول البحث ، الكلام عن آداب السلوك العملية التى يلزم السالك نفسه بها ، ثم الكلام عن المقامات والأحوال على اختلافها ، كما سنبين فى جميع هذه المراحل كيف يطبق صوفينا فكرته الموجهة فى إسقاط الإرادة والتدبير .

٢ — ضرورة إشراف الشيخ على المريد فى المجاهدة :

يذهب ابن عطاء الله السكندرى إلى أنه لا بد للسالك لطريق الصوفية المقبل على مجاهدة نفسه من أن يسترشد بهدى شيخ عارف بالطريق إلى الله ، فيخضع له خضوعاتاما تاما ، وإلى هذا الإشارة بقوله : « . . وينبغى لمن عزم على الاسترشاد ، وسلوك طريق الرشاد ، أن يبحث عن شيخ من أهل التحقيق ، سالك للطريق ، تارك لهواه ، راسخ القدم فى خدمة مولاه . . فإذا وجده فليمتثل ما أمر ، ولينته عما نهى عنه وزجر . . »[١]

ويقول شيخنا أيضا عن ضرورة انتساب كل سالك لطريق الصوفية إلى أستاذ مرشد : « فكل من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الإتباع ويكشف عن قلبه القناع ، فهو فى هذا الشأن لقيط لا أب له ، دعى لا نسب له ، فإن لم يكن له نور ، فالغالب غلبة الحال عليه ، لم ترضه سياسة التأديب والتهذيب ، ولم يقده زمام التربية والتدريب »[٢] .

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٠ .

(٢) لطائف المنن ، ص ١٦٦ .

وابن عطاء الله متابع فيما يذهب إليه من ضرورة الشيـخ للمريد السالك لسائر الصوفية : يقول القشيرى فى الرسالة : « ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً . . »(١) ويقول أبو يزيد البسطامى : « من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان »(٢) ، ويقول أبو على الدقاق : « الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لـكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفساً ، فهو عابد هواه ، لا يجد نفاذا »(٣) .

ووظيفة الشيخ بالنسبة للسالك عند صوفينا هى أن يعرفه برعونات نفسه وكائنها ودفائنها ، ويدله على الله ويعلمه الفرار عما سواه ، ويسايره فى طريقه حتى يوصله إلى نهايته ، والاقتداء بهذا الشيخ يكون بفضل من الله ، فهو تعالى الذى يهدى السالك إليه ، ويدله على ما يكون من الخصوصية لديه ، وفى هذا كله يقول ابن عطاء الله للسالك: « الاقتداء لا يكون بولى مجهول العين فى كون الله إنما يكون الإقتداء بولى دلك الله عليه ، وأطلعك على ما أودعه من الخصوصية لديه ، فطوى عنك شهود بشريته فى وجود خصوصيته ، فألقيت إليه القياد فسلك به طريق الرشاد ، يعرفك برعونات نفسك وكائنها ودفائنها ، ويدلك على الجمع على الله ، ويعلمك الفرار عما سوى الله ، ويسايرك فى طريقك حتى تصل إلى الله ، ويوقفك على إساءة نفسك ، ويعرفك بإحسان الله إليك ، فيفيدك معرفة إساءة نفسك الهرب منك وعدم الركون إليها ، ويفيدك العلم بإحسان الله إليك الإقبال عليه والقيام بالشكر إليه . . . »(٤)

والشيخ المرشد الدال على الله لا يدل عليه فى رأى صوفينا بعبارات أو أقوال يوجهها إلى السالك فحسب ، وانما يدل على الله بما يسرى من إشاراته الذوقية وأحواله الباطنية فى نفس السالك ، بحيث يحرره من هوى نفسه ، ويجلو مرآة قلبه حتى يوصله الى الله ، واستمع الى شيخنا مصورا حال الشيخ الصادق لمريده : « ليس شيخك

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٨١ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٨١ .
(٤) لطائف المنن ، ص ٣٩ — ٤٠ .

من سمعت منه ، وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته ، وإنما شيخك الذى سرت فيك إشارته ؛ وليس شيخك من دعاك الى الباب ، إنما شيخك الذى رفع بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك من واجهك مقاله ، إنما شيخك الذى نهض بك حاله ، شيخك هو الذى أخرجك من سجن الهوى ، ودخل بك على المولى ، شيخك هو الذى ما زال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيها أنوار ربك ، نهضك الى الله فنهضت إليه ، وسار بك حتى وصلت اليه ، وما زال محاذيا لك حتى ألقاك بين يديه ، فزج بك فى نور الحضرة وقال : ها أنت وربك . . . »(١) .

ويتصور ابن عطاء الله العلاقة بين الشيخ والمريد على أنها علاقة أبوة ، فكما ينتسب الولد الى أبيه ينتسب المريد الى شيخه ، بل إن أبوة الطريق الصوفى أحق أن يراعى المريد نسبها من الأبوة العادية ، وفى هذا يقول : « . . . ومن نسب تلميذاً الى غير أستاذه ، فهو كمن نسب ولداً الى غير أبيه ، وهذه الأبوة أحق أن يراعى نسبها ويحفظ سببها ، اذ تلك الأبوة تفتقر الى هذه ، وهذه لا تفتقر الى تلك »(٢) ، ويشبه رأى ابن عطاء الله بهذا الصدد ما يقرره السهروردى البغدادى من أن العلاقة بين المريد وشيخه كعلاقة الولد بولده ، وأن العلاقة الأولى علاقة معنوية »(٣) .

فاذا وفق المريد السالك الى شيخ مرشد ، وأراد مجاهدة نفسه والخلاص عن عيوبها وآفاتها فليس ثمة حرج فى أن يكشف لشيخه عن جميع هذه الآفات وتلك العيوب ، وذلك لأن المريد — كما يقول صوفينا — كالمريض والشيخ كالطبيب ، ومن حق الطبيب أن يطلع على عورة المريض لضرورة التداوى ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله : « ينبغى للمشايخ تفقد حال المريدين ، ويجوز للمريدين إخبار الأستاذين وإن لزم من ذلك كشف حال المريد ، لأن الأستاذ كالطبيب ، وحال المريد كالعورة ، والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة التداوى »(٤) ، ويقول كذلك : « فمن حمله الصدق

---

(١) لطائف المنن ، ص ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

(٣) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، جـ ٢ ، ص ١٦ .

(٤) لطائف المنن ، ص ٩٨ .

(من السالكين) على إظهار مابه حصل له الشفاء ، فاما أن يقال له عند ما يظهر ما به أن ما ظننته داء ليس بداء ، وإما أن يدل على ما يزيل الداء »[١] .

وهكذا يعطينا ابن عطاء الله صورة واضحة المعالم للعلاقة بين المريد وشيخه :

والمتأمل فيماصور به شيخنا هذه العلاقة ، يتبين له أن صلة الشيخ بالمريد صلة روحية ، فالمريد ينبغى أن يكون محترماً لشيخه كل الاحترام ، ومنفذا لجميع ما يأمره به فى السلوك ، اعتقاداً منه بأن شيخه متحقق بالكمال على اختلاف صوره تحققاً تاماً ، وأنه لذلك قادر على إزالة ما بنفسه من عيوب ، ومستطيع حل مشاكله الوجدانية على اختلاف صورها .

والمريد السالك كما صوره لنا ابن عطاء الله أيضاً يكون — بتعبير علم النفس الحديث — خاضعاً على الدوام لإيحاء شيخه له ، وبعبارة أخرى يكون خاضعاً لنوع من الإيحاء الغيرى (Heterosuggestion) الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالى مرسوم .

أما الشيخ المرشد فهو الطبيب النفسانى البارع الذى يتعرف إلى عيوب مريضه ، وهو السالك ، ويزيل هذه العيوب بما له من دراية وخبرة بأحوال النفس وأمراضها وطرق علاجها .

وهناك وظيفة هامة يؤديها الشيخ من الناحية السيكولوجية ، وأشار إليها ابن عطاء الله ، وهى الإقناع ، فقد يحدث أن يتوهم المريد السالك وجود أمراض فى نفسه، فإذا كشف عنها لشيخه ، ورأى الشيخ أنها ليست أمراضاً حقيقية ، اقنع المريد بهذا ، فحقق له شفاء نفسه ، أما إذا تبين الشيخ من مريده أمراضاً حقيقية فإنه فى هذه الحالة يقوم بعلاجها علاجا نفسياً دقيقاً بحيث يزيلها عنه إزالة تامة .

٣ — رياضة النفس :

ويشير الشيخ المرشد على السالك للطريق برياضة النفس فى البداية ، وهى المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة .

ورياضة النفس عند ابن عطاء الله وعند غيره من الصوفية عن المجهود الشاق الذى

(١) لطائف المنن ، ص ١٠٣ .

يبذله السالك المبتدىء ليتخلص من آفات نفسه وعيوبها الذميمة ، كالحقد والحسد والرياء والنفاق والكبر ، وما إليها من الصفات الأخلاقية السيئة ، التي هي أكبر عوائق السلوك إلى الله .

وتستند رياضة النفس إلى ما أمر به القرآن ، وإلى سيرة الرسول ، على نحو ما يشير إليه الرندي في شرح الحكم بقوله : « والآداب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه ، وآداب الظاهر تبع لآداب الباطن ، وآداب الباطن هي التحلي بمحاسن الأخلاق كلها ، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أدبني ربي فأحسن تأديبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين »[1] ولا يحصل ذلك ، بعد توفيق الله تعالى وتأييده إلا بالرياضة والمجاهدة »[2] .

والأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عند ابن عطاء الله ، هو النظر إلى أوصاف الله ومحاولة التشبه بها على قدر الطاقة الإنسانية ، ولذا يبين ابن عطاء الله للسالك أنه لن يخرجه عن وصفه الذميم إلا شهوده لوصف الله ، وإليه الإشارة بقوله : «لايخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف »[3] .

والتخلق بأخلاق الله على قدر الطاقة الإنسانية هو سبيل السالك إلى السعادة الحقة فيقول ابن عطاء الله : « . . . سعادة العبد وخصوصيته في التخلق بأخلاق الله تعالى ، والتحلي بمعاني أسمائه وصفاته بقدر مايتصور في حقه أن يتصف بمحاسنها إلى أن يكون العبد قريباً من الرب جل وعلا . . . والمراد قرب الدرجات والمقامات ، لا قرب الجهات والمسافات »[4] .

ويحذر ابن عطاء الله السالك من آفات نفسه القاطعة له عن الوصول إلى الله فيقول له : « آفات السير إلى الله تعالى ، القاطعة على بعض السائرين طريقهم ، عشرة : رؤية العمل ، وامتداد الأمل ، وتحدث النفس ببلوغ الولاية ، والركون لإقبال الخلق ، والقنع بمرائي

---

(١) سورة الاعراف ، آية ٩٩ (٢) شرح الرندي على الحكم ، ح ١ ، ص ٦٥ .
(٣) نفس المرجع ، ح ٢ ، ص ٧٦ (٤) القصد المجرد ، ص ٢٤ — ٢٥ .

الأحلام ، والتأنس بالورد ، والتلذذ بالوارد ، والسكون للوعد ، والاكتفاء بالزعم ، والغرة بالله »(١) .

ويبين شيخنا للسالك أن عدم الرضا عن الله وعدم السكون لقضائه وقدره مع الرضا عن النفس ، هو أقبح ما يكون من السالك فى سلوكه فيقول له : « علامات السقوط من عين الله ثلاث : الرضا عن النفس ، وعدم الرضا عن الله ، ومزاحمة الحق بالقضاء والقدر »(٢) .

وينصح شيخنا السالك بأن يروض نفسه على إسقاط اختياره وتدبيره وإرادته بالكلية ، ويبين له أن هذا من علامات الإختصاص بالله فيقول له : « وعلامات الاختصاص بالله ثلاث : ترك الاختيار ، وسلب التدبير ، وسلب الإرادة »(٣) .

وهكذا إذا تحقق السالك بالتخلى عن الإرادة والتدبير والاختيار ، وأصبح راضياً عن الله وغير مزاحم لقضائه وقدره ، فقد تحقق بأسمى ما يمكن أن يتحقق به سالك للطريق الصوفى ، وأصبح من أهل الخصوصية الإلهية فى رأى ابن عطاء الله .

ولكى نتبين كيفية رياضة النفس من الوجهة الأخلاقية من حيث هى إبدال أوصاف مذمومة بأوصاف حميدة عند ابن عطاء الله ، سنعرض ، على سبيل المثال ، لكيفية خلاص السالك عن ثلاثة من الأوصاف الذميمة التى ينبغى أن تستأصل وتستبدل بأضدادها فى النفس ، وهى : الرياء والكبر والركون إلى الخلق ، وما يضادها على التوالى من الإخلاص والتواضع ورفع الهمة . وفيما يلى بيان ذلك :

١ — الرياء عند ابن عطاء من أخطر الصفات الذميمة التى تعوق السالك فى طريقه إلى الله ، ويعرف ابن عطاء الله الرياء بقوله : « الرياء شرك ، والشرك محبط للعمل ، وأعظم الرياء من راءى بالإيمان ، قال الله تعالى : «ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا و يُشْهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام »(٤) . . . »(٥) .

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٦
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٧
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٧
(٤) سورة البقرة ، آية ٢٠٤
(٥) القصد المجرد ، ص ٩٣

وقد يكون الرياء في رأى شيخنا السكندرى جليا أو خفيا ، فالجلى كأن يرائى الإنسان بطاعاته وعباداته أمام الناس ، أما الخفى فهو رياؤه بعمله بحيث لا يراه أحد ، وإلى هذا النوع من الرياء يشير ابن عطاء الله بقوله للسالك : « ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق إليك »[1] . ولندع الرندى يشرح لنا هذه العبارة ويوقفنا على ما يمكن أن تنطوى عليه من المعانى الدقيقة قائلا : « رياء العبد بالعمل حيث يكون بمرأى من من الناس لا يحتاج إلى أمارة عليه ، ورياؤه بعمله حيث لا يراه أحد أمر خفى لا يعرف إلا بالأمارات والعلامات ، بل هو أخفى من دبيب النمل ؛ ومن أماراته أنه يلتبس بقلبه (أى قلب الصوفى) توقير الناس له وتعظيمه وتقديمه فى المحافل والمجالس ، ومسارعتهم إلى قضاء حوائجه . وإذا قصر أحدهم فى حقه الذى يستحقه عند نفسه استبعد ذلك واستنكره ، ويجد تفرقة بين إكرامه وإكرام غيره وإهانته وإهانة سواه ، حتى ربما يظهر بعض سخفاء العقول ذلك على ألسنتهم فيتوعدون من قصر فى حقهم بمعاجلة الله له بالعقوبة ، وأن الله تعالى لا يدعهم حتى ينتصر لهم ويأخذ بثأرهم ، فإذا وجد العبد هذه الأمارات من نفسه فليعلم أنه مراء بعمله وإن أخفاه عن أعين الناس » .[2]

وتعقيبا على شرح الرندى لمعنى الرياء الخفى عند ابن عطاء الله نقول : إن هذا الرياء مقصود به أن يرى السالك لأعماله وطاعاته منزلة خاصة بحيث يطلب فى مقابلها الأعواض من الناس أو من الله ، فيشوب هذا جميع هذه الطاعات وتلك الأعمال .

ويضاد الرياء عند صوفينا السكندرى من الصفات الحميدة ما يعرف بالإخلاص :

يقول ابن عطاء الله عن الإخلاص ما نصه : « إعلم أن كل شىء يتصور أن يشوبه شىء فإذا صفى عن شوبه سمى خالصا ، ويسمى الفعل المصفى إخلاصا . . . . والعادة جرت بتخصيص الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب »[3] .

ويقتضى الإخلاص من السالك أن تكون كل أعماله وعباداته التى يتقرب بها إلى الله خالصة نقية عن جميع الشوائب ، ويقتضى منه كذلك أن يتكتم جميع أحواله

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٦ (٢) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٦
(٣) مفتاح الفلاح ، ص ١٥

الخاصة ومواهبه التي يهبها له الحق تعالى عن جميع الناس ، وألا يكون لديه تطلع إلى إعلامهم بها ليعرفوا ما هو عليه من الخصوصية . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله ناصحاً السالك : « استشرافك أن يعلم الخلق بخصوصيتك دليل على عدم صدقك فى عبوديتك »[١] .

(٣) ومن الصفات الذميمة التي تعوق السالك فى سلوكه عند صوفينا صفة الكبر، وهى صفة تقتضى استعلاء الإنسان على الخلق ، فإذا كان العبد كما يقول ابن عطاء الله[٢] معجبا بطاعته متكبرا على خلقه ، ممتلئا عظمة ، يطلب من الخلق أن يوفوا حقوقه ، ولا يوفى هو حقوقهم ، فهذا متكبر يخشى عليه سوء الخاتمة .

ولذا ينبغى على السالك أن يستأصل من نفسه صفة الكبر ليحل محلها صفة التواضع .

ثم يبين ابن عطاء الله للسالك آداب التواضع :

فنها ألا يثبت لنفسه تواضعا ، أى لا يستشعر بأنه يتواضع ، وذلك لأن من يثبت لنفسه تواضعا يثبت لنفسه الرفعة ضمنا ، لأن التواضع لا يكون إلا عن رفعة ، وفى هذا المعنى يخاطب صوفينا السالك قائلا له : « من أثبت لنفسه تواضعا فهو المتكبر حقا ، إذ ليس التواضع إلا عن رفعة ، فتى أثبت لنفسك رفعة فأنت المتكبر حقاً »[٣] ويقول له أيضا عن صفة المتواضع : « ليس المتواضع من إذا تواضع رأى أنه فوق ما صنع ، ولكن المتواضع الذى إذا تواضع رأى أنه دون ما صنع »[٤] .

ويقتضى التواضع من السالك ألا يكون له تطلع إلى الشهرة وبعد الصيت ، إذ أن هذا من أكبر عوائق السلوك إلى الله ، ومن أكبر حظوظ نفسه الأمور بمجاهدتها مجاهدة لا رفق فيها ولا هوادة ، ولهذا نرى شيخنا السكندرى محذراً مريده السالك من أن يكون من طلاب الشهرة ، وناصحاً إياه بالتزام الخمول بمعنى التواضع ، وما أجمل ما يقول صوفينا فى هذا المعنى للسالك : « ادفن وجودك فى أرض الخمول ، فما نبت

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧ . (٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٩ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٤ . (٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٤ .

مما لم يدفن لايتم نتاجه »[١] .

ويبين لنا ابن‌عطاء الله بعد هذا أن التواضع الحقيقي لا ينشأ الا عن شهود السالك لعظمة الله وتجليه تعالى بصفاته المختلفة ، وعندئذ يستشعر السالك حقارة نفسه بالقياس الى عظمة الله وما هو عليه من نعوت الربوبية ، فتخمد فيه دواعي الكبر ، ويخرج بذلك الى وصف التواضع ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله : «التواضع الحقيقي ما كان ناشئا عن شهود عظمته تعالى وتجلى صفته »[٢] .

(٣) ومن أقبح الصفات الذميمة التي تقطع على السالك سبيله الى الله صفة الركون الى الخلق :

والركون الى الخلق يعني — عند شيخنا المربي — الاعتماد على الخلق من دون الله . وهذا يدفع السالك إلى الانقياد إلى الناس طالبا مرضاتهم فيساير أهواءهم ليحظى بإقبالهم عليه .

وعلى السالك لطريق الصوفية ، إذا أراد أن يصل الى الله ، وأن يكون صادقا فى جميع أحواله ، أن يستأصل هذا الميل من نفسه ، ويجعل هدف أعماله النظر الى الله وحده ، والإقبال عليه من دون الخلق ، لينظر الله إليه ويقبل عليه ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « غيب نظر الخلق إليك بنظر الله اليك . وغب عن إقبالهم عليك بشهود إقباله عليك »[٣] .

ورتب شيخنا السكندرى على الركون الى الخلق والانقياد اليهم صفتين أخريين هما الطمع والذل ، وهما من أقبح الصفات ، وتنافيان العبودية الحقة لله .

فالطمع هو الطمع فى الخلق والنظر الى ما فى أيديهم ، وحينما وجد الطمع فى الخلق وجد الذل اليهم ؛ وقد ضمن ابن عطاء الله هذا المعنى فى عبارة جميلة يقول فيها للمريد : « مابسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »[٤] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٤ . (٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩ . (٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٩ .

ويبين للسالك أن الطمع فى الخلق معناه العبودية التامة لهم ، فيقول له : « أنت حر مما أنت عنه آيس ، وعبد لما أنت له طامع »[١] .

ويضاد الركون إلى الخلق والطمع فيهم والذل إليهم ، ما يسميه ابن عطاء الله رفع الهمة ، وهو ما يعرف عند الصوفية أيضاً باسم الورع . ورفع الهمة معناه ألا يكون للسالك تطلع إلى ما فى أيدى الناس ، ولا يكون منه التجاء إليهم بحال من الأحوال .

يقول ابن عطاء الله فى أبيات له عن رفع الهمة[٢] :

الله يعلم أننى ذو همة	تأبى الدنايا عفة وتظرفا
لم لا أصون عن الورى ديباجتى	وأريهمُ عز الملوك وأشرفا
أأريهم أنى الفقير إليهم	وجميعهم لا يستطيع تصرفا
أم كيف أسأل رزقه من خلقه	هذا لعمرى إن فعلت هو الجفا
شكوى الضعيف إلى ضعيف مثله	عجز أقام بحامليه على شفا
فاسترزق الله الذى إحسانه	عم البرية منة وتلطفا
والجأ إليه تجده فيما ترتجى	لا تعدُ عن أبوابه متحرفا

وهو يقول أيضاً لمريده عما يوجب رفع الهمة : « والذى يوجب لك رفع الهمة عما سوى الله ، علمك بأنه لم يخرجك إلى مملكته إلا وقد كفاك ومنحك وأعطاك ، فلم يبق لك حاجة عند غيره ، فإذا كان قد اقتضى لهم الفهم عن الله (يقصد الصوفية) أن يكتفوا بعلمه عن مسألته ، كيف لا يوجب لهم الفهم الاكتفاء بعلمه عن سؤال خليقته . . ؟» [٣].

ويقول فى الحكم مبيناً أن من شأن العارف أن لا يرفع إلى الخلق حاجته : « ربما استحيا العارف أن يرفع حاجته إلى مولاه ، فكيف لا يستحى أن يرفعها إلى خليقته . . !؟»[٤]

---

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١ ، ص ٦١ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٧٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٧٥ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٣٢ .

وهكذا تبينا فيما سبق مع شيخنا السكندرى أمثلة توضح كيف تتم رياضة النفس من الوجهة الأخلاقية بتبديل صفاتها بالنسبة للسالك ، وذلك لتحقيق مثل أخلاقية عليا يرسمها له شيخه .

ولما كانت رياضة النفس — كما رأينا — تغييراً كاملا لأخلاق النفس ، فهى لهذا مجهود شاق للغاية . وهى ليست تقتصر على كونها تغييراً معنوياً لباطن السالك يتم داخل ذاته فحسب ، ولكنها تتجاوز ذلك إلى التزام قواعد عملية معينة فى السلوك :

فالرياء والكبر والركون إلى الخلق ، ليست عند صوفينا صفات ذميمة كامنة فى النفس فحسب ، وإنما هى إلى جانب هذا مقتضية لضروب من السلوك مع الناس يسمى بعضها رياء ، وبعضها كبراً ، وبعضها الآخر ركوناً إلى الخلق وهكذا . والإخلاص والتواضع ورفع الهمة ليست صفات معنوية حميدة تحصل فى النفس فحسب ، وإنما هى كذلك مقتضية لأنماط من السلوك مع الناس يسمى بعضها إخلاصاً ، وبعضها تواضعاً ، وبعضها الآخر رفع همة ، ومن هنا يمكننا القول بأن رياضة النفس — على نحو ما تبينا عن صوفينا — هى تدريب شاق يقوم به الصوفى ليحقق الكمال الأخلاقى فى ذاته من ناحية ، وفى سلوكه العملى فى المجتمع الذى يعيش فيه من ناحية أخرى .

وتتم رياضة النفس هذه ، وذلك من الناحية السيكولوجية — على مراحل ثلاث : الفكرة المجردة ، ثم الشعور بمضمونها ، ثم السلوك العملى لتحقيقها ، ولإيضاح ذلك نقول :

فى المرحلة الأولى يقتنع السالك للطريق بفكرة التخلص عن صفاته النفسية الذميمة للوصول إلى الله اقتناعاً تاماً ؛ وذلك إما بإيحاء من شيخه أو بإيحاء من ذاته . وفى المرحلة الثانية يبحث السالك فى نفسه عن هذه الصفات الذميمة حتى يستشعر تماماً وجودها فيه فتتحول بذلك فكرته المجردة إلى شعور حقيق بها . وفى المرحلة الثالثة يصطنع السالك ضروباً مختلفة من السلوك يحقق بها نقائض هذه الصفات ، فتتلاشى فى نظره صفاته الأولى ، ويكون محققاً لفكرته المجردة عن ضرورة الخلاص عنها .

وبعد أن يروض السالك الطريق نفسه بتهذيب أخلاقها على الوجه الذى رأينا يلزمه شيخه بلزوم العزلة والخلوة ، واصطناع المجاهدات البدنية الشاقة كالجوع والعطش والسهر والصمت مع لزوم الذكر الذى هو ترديد مستمر لاسم الله ، وذلك ليصفو قلبه تماماً ويتهيأ للفناء والمعرفة بالله معرفة ذوقية مباشرة . وفيما يلى سنتحدث عن العزلة والخلوة أولا ، ثم عن الذكر وآدابه ثانياً .

٤ — العزلة والخلوة :

يرى ابن عطاء الله السكندرى اصطناع السالك للطريق الصوفى للعزلة والخلوة أمراً لا بد منه ، فيقول له : « واعلم أنك إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط والأنس به أنه لا يصح لك ذلك وفى قلبك ربانية لغيره ، فإنك لمن حكم عليك سلطانه ، فلا بد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلوة عن الملأ ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً . . »(١) .

ويقول له كذلك مستحثاً إياه على العزلة والخلوة : « فعليك بالخلوة والعزلة ، فمن كانت العزلة دأبه كان العز له ، ومن صدقت عزلته ظفر بمواهب الحق له بالمنن ، وعلامتها كشف الغطاء وإحياء القلب ، وتحقيق المحبة »(٢) .

وابن عطاء الله — فيما يذهب إليه من ضرورة اصطناع السالك للعزلة والخلوة متابع لمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم — منذ نشأة التصوف الأولى — تحبيذاً تاماً للعزلة عن الناس والخلوة فى مكان للتعبد(٣) ، والذين يستندون فى هذا المسلك إلى أساس من اعتزال النبى صلى الله عليه وسلم وتحنثه فى غار حراء قبل نزول الوحى حتى صفت نفسه وتهيأ لنور النبوة(٤) .

ويفرق ابن عطاء الله بين العزلة والخلوة ، فلنوضح فيما يلى المقصود بكل منهما :

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٥ .

(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٤٥ .

(٣) أنظر : اللمع ص ٢٠٧ وما بعدها ؛ الرسالة القشيرية ص ٥٠ — ٥٢ ؛ إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٠٠ وما بعدها و جـ ٣ ، ص ٦٦ ، وعوارف المعارف بهامش الإحياء ، جـ ٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٠٢ ، السهروردى البغدادى : عوارف المعارف بهامش الإحياء ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

فالعزلة عنده تعنى الانقطاع المنوى لا الحقيق عن الخلق ، بحيث يكون السالك مراقبا نفسه على الدوام ، ومحاذرا من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، ويبين ابن عطاء الله هذا المعنى لمريده قائلا : « وإذا اعتزلت عن الناس فاحذر قصدهم إليك وإقبالهم عليك ، فالمراد من عزلة الناس ترك معاشرتهم وليس المراد ترك صورهم ، بل المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون به من فضول الكلام فلا يصفو القلب من هذيان العالم »[1] .

ولا بد للعزلة من أن يصحبها التفكر المتصل واستبطان النفس لتعرف عيوبها ، مع الإنصراف التام عن التفكير فى شئون الناس ، والكف عن تناول أخبارهم وغيبتهم ، والعزلة على هذا الوجه أنفع شىء للقلب ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله فى الحكم : « ما نفع القلب شىء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة »[2] ، ويقول أيضا عن الفكرة المصاحبة للعزلة : « الفكرة سراج القلب ، فإذا ذهبت فلا إضاءة له »[3] .

وقد تكون الفكرة المصاحبة للعزلة تفكرا فى مصنوعات الله ليستدل السالك بذلك على قدرة صانعها ، ولعل هذا هو معنى عبارة ابن عطاء الله التى يقول فيها : « الفكرة سير القلب فى ميادين الأغيار »[4] .

فإذا أحكم السالك للطريق الصوفى عزلته ، وألفت نفسه الوحدة ، ووجد منها قدرة على البعد عن الخلق ، دخل الخلوة[5] .

ويعرف ابن عطاء الله الخلوة[6] من حيث هى غاية بأنها محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره ، ومن حيث هى وسيلة إلى هذه الغاية بأنها التبتل إلى الله والانقطاع عن غيره تعالى .

ولا تصح الخلوة فى رأى ابن عطاء إلا إذا سبقتها هذه المراحل[7] :

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٦
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١٨
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٩٥
(٤) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٩٥
(٥) مفتاح الفلاح ، حـ ٢ ، ص ٣٦
(٦) نفس المرجع ، ص ٣٦
(٧) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦

١ — رياضة النفس بتهذيب الأخلاق وترك الرعونة (وهى المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة التى تحدثنا عنها من قبل) .

٢ — تصحيح السالك لعقيدته على مذهب أهل الحق (أهل السنة) .

٣ — تعلم ما يقيم العبادات .

٤ — التوبة عن جميع الذنوب .

وفائدة الخلوة عند صوفينا أنها تجلو مرآة القلب جلاء تاما من أشكال انتقشت فيها منذ غفل الإنسان وعاشر الدنيا وما فيها ، وهى أشكال منطو بعضها فوق بعض تتركب فيحصل منها صدأ القلب[١] .

أما عن كيفية الخلوة ، فيظهرنا ابن عطاء الله على أنها تتم فى بيت مخصوص وفق قواعد معينة :

فأما بيت الخلوة فله هيئة خاصة ، فيكون ارتفاعه قدر قامة الرجل ، وطوله قدر سجوده ، وعرضه قدر جلسته ، ولا يكون فيه ثقب ينفذ الضوء منه إلى الخلوة ، وأن يكون بعيدا عن الأصوات ، وبابه وثيقا قصيرا فى دار معمورة بالناس[٢] . ويختلف ابن عطاء الله فى هذا الصدد عن الغزالى الذى يرى شرطا واحد لبيت الخلوة هو كونه مظلما ، ويتجاوز أحيانا عن ضرورة وجود هذا البيت على نحو ما يستفاد من قوله : « وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر ، فإنها دهليز القلب . . . . وليس يتم ذلك إلا بالخلوة فى بيت مظلم ، وإن لم يكن له (أى للصوفى) مكان مظلم فليلف رأسه فى جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار ، فى مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ، ويشاهد جلال الحضرة الربوبية ، أما ترى أن نداء رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له : « يا أيها المزمل يا أيها المدثر »[٣] .

أما القواعد العملية التى ينبغى أن يراعيها صاحب الخلوة فأهمها ما يلى[٤] :

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٥ .

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٣٧ .

(٣) إحياء علوم الدين ، حـ ٣ ، ص ٦٦ .

(٤) مفتاح الفلاح ، ص ٣٦ وما بعدها .

١ — أن يغتسل ويتطهر وينظف ثيابه وينوى بخلوته التقرب إلى الله

٢ — ألا يُعْلِم بها أحدا .

٣ — أن يقيد باطنه من الجولان فى مراتب السكون ، فالفكر أضر شىء فى جميع الخلوات ، ولا يظهر لصاحبها ثمرة صحيحة ، وهذا يعنى أن يحصر السالك انتباهه فى موضوع واحد بعينه وهو الله .

٤ — أن لا يكثر من الحركة .

٥ — أن يكون غذاؤه معدا معه ، أو خلف باب الخلوة محفوظا .

٦ — ألا يجوع الجوع المفرط أو يشبع الشبع المثقل .

٧ — ألا يكون غذاؤه من حيوان أصلا ، وأن يكون شربه الماء مصا .

٨ — أن يصنع غذاءه بنفسه .

٩ — أن يلبس من الثياب ما يكون به بدنه معتدلا .

١٠ — ألا ينام فى الخلوة إلا إذا غلبه النوم .

١١ — أن يقطع نفسه مرارا .

١٢ — أن يقتصر فى العبادة على الفرائض والرواتب .

وينبغى كذلك على السالك فى خلوته أن يكون متصفا بالشجاعة والإقدام والثبات ، كثير السكون ، لا يفرح لمدح ولا يألم لذم ، قائما بما يحتاج إليه من أسباب خلوته ، لا يتكلف له أحد ذلك .

فإذا لم يكن على هذه الصفة فعليه بالخروج من الخلوة إلى العزلة وترويض نفسه ، حتى إذا روضها عاد مرة أخرى إلى خلوته مستريحاً منتشطا طيب النفس ، فارغا من المجاهدة ، خالى المحل من المكابدة . ويحذر شيخنا السالك من أن يكون له فى خلوته شىء من رياضة النفس ، وينصحه بأن يجعل رياضتها فى العزلة قبل الخلوة حتى تأنس الوحدة ، ولا يتكلف فى خلوته شيئا من سهر أو جوع أو عطش أو برد أو حر أو حديث نفس أو وحشة .

ويرد على السالك فى خلوته — كما يقول صوفينا — ما يعرف بالواردات ، فنها ما هو شيطانى ومنها ما هو ملكى ، وعلى السالك أن يعرف الفرق بينهما حتى لا يلتبس عليه أمرهما ، ولذا يقول له صوفينا منبها إلى الفرق بين هذين النوعين من الواردات وأثرهما عليه من الناحية النفسية : « الفرق بين الوارد الملكى والشيطانى أن الملكى يعقبه برد ولذة ولا تجد له ألما ، ولا يتغير لك صوره ، ويترك علماً ، والشيطانى يتبعه تهويش فى الأعضاء وألم وحيرة ، ويترك تخبيطاً »(١).

وللخلوة ذكر خاص يردده السالك بقلبه (٢) ، وهو الترديد المستمر لإسم « الله » ، أو الإسم « هو » .

واعتزال السالك فى الخلوة على هذا النحو الذى يصوره صوفينا السكندرى يبين لنا إلى أى حد يقطع السالك الطريق الصوفى صلته بالعالم الخارجى ليعيش فى عالم محدود من خلقه الخاص ينطوى فيه على نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن بعض علماء النفس المحدثين الذين درسوا ظاهرة التصوف يقررون أن شخصية الصوفى شخصية إنطوائية (٣) (Introvert)

والمتأمل أيضاً فيما يذكره صوفينا عن قواعد الخلوة ، يرى أن من أهمها أن يقيد السالك ذهنه من التفكير فى مراتب الكون ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن يكف عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجى أيا كان نوعها ليستبقى فكرة واحدة هى الفناء فى الله ، ولذلك نجده يردد فى الخلوة اسم الله ترديدا مستمرا ليعينه هذا على عدم تجاوز مجال فكرته .

وخضوع السالك للطريق الصوفى لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماماً ، يشبه الحالة التى يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحودة الفكرة (Monoïdeisme) ، وهى حالة يضيق فيها مجال الشعور جداً بحيث لا يبقى فيه

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

(٣) Thouless: An Introduction to the Fsychology of Religion, pp. 236-237.

إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر[١] .

ولا يخفى كذلك أن لما يعانيه صاحب الخلوة من تقليل الطعام وقصره على ما هو غير حيوانى ، ومقاساة العطش ومكابدة السهر وملازمة السكون والصمت وقطع الأنفاس مرارا[٢] أثراً كبيراً على قواه النفسية ، فيصبح فى حالة هى أشبه شىء بالغيبوبة ، ولكنها فى الوقت ذاته مصحوبة بلذة روحية لا يدركها إلا هو وحده .

ومما تجدر إليه الإشارة هنا أن مجاهدة النفس بالعزلة والخلوة والجوع والسهر والصمت وما إليها ، ليس أمراً قاصراً على صوفية المسلمين فحسب ، وإنما نجد صوفية المسيحيين فى العصور الوسطى أيضاً يسلكون طريقاً خاصاً شاقاً يعرف عندهم بطريق التطهر (Via Purgativa) ، وهو يشبه فى جملته — كما يقول نيكولسون[٣] الطريق الصوفى عند صوفية المسلمين ، ومن الوسائل المستخدمة فيه لمحاربة النفس الجوع والعزلة والصمت . ويهدف طريق التطهر هذا — وهو عبارة عن مراحل متتالية — إلى الاتصال بالله (Communion with God)، وهو أيضاً الطريق الوحيد الذى يوصل الى حالة الإشراق (Illumination) [٤].

ومن أشهر الصوفيين المسيحيين الذين سلكوا هذا الطريق — على سبيل المثال — القديسة كاترين دى جنوا (St. Catherine of Genoa) (١٤٤٧ م — ١٥١٠ م)

---

(١) A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. Art. "Monoïdeisme"

(٢) يذكر نيكولسون أن رياضة قطع الأنفاس عند صوفية المسلمين ترجع إلى أصل هندى ، وأنهم عرفوها منذ القرن الرابع الهجرى (صوفية الإسلام : الترجمة العربية للأستاذ شريبة ، ص ٥٣) ، ونحن نوافق نيكولسون على أنها من مصدر غير إسلامى سواء أكان هنديا كما ذكر أم غير ذلك ، لأننا لم نجد لها شواهد يمكن أن تستند إليها من القرآن أو من الحديث النبوى .

(٣) Nicholson: Art. «Sufis» Ency. of Religion & Ethics, Vol. 12, p. 11

(٤) Towensend : Art. «Purification» (Christian), Ency. of Religion & Ethics, Vol. 10, p. 475.

حيث كابدت الصوم (Fasting) والعزلة (Solitude) وإماتة الحس (Mortification)[١].

هذا ، ويجد الباحث وجه شبه قوى بين صوفى مسيحى أسبانى هو القديس جان دى لا كروا (St. Jean De La Croix) (١٥٤٢ م — ١٥٩١ م) وبين صوفينا السكندرى فيما يتعلق بالعزلة والخلوة : فالقديس جان دى لا كروا يرى كما رأى من قبله سابقه السكندرى « ضرورة الدخول فى خلاء كلى (Vide Universel) عن جميع الخلق » ، وهذا يعنى عنده أن يحول الصوفى بين نفسه وبين العالم الخارجى بجميع ما فيه من المغريات والمفاتن . ووسائل ذلك عنده — كما هى عند ابن عطاء الله — العزلة فى مكان (La Solitude) ، والصمت (Le Silence) ، وترديد الذكر أو الصلاة (L'Oraison) ، وهذا كله بالإضافة إلى ضرورة محو الصوفى لجميع ذكرياته عن العالم الخارجى وإبقائه على مجال واحد هو الذكريات الدينية وحدها[٢] .

٥ — الذكر :

أما الذكر أو الترديد المستمر لاسم الله ، فهو كذلك من أهم المجاهدات العملية التى ينبغى على السالك للطريق الصوفى أن يلتزمها . وقد عنى ابن عطاء الله بالذكر وقواعده العملية عناية فائقة لا نجدها عند صوفى مسلم آخر ، فقد أفرد له مصنفاً كاملا هو «مفتاح الفلاح» ، فصل فيه الكلام عن آدابه تفصيلا دقيقا ، وقد أصبح معمولا بما وضعه من قواعد الذكر عند مريدى الطريقة الشاذلية منذ القرن السابع الهجرى إلى اليوم .

وتستند رياضة الذكر عند ابن عطاء الله السكندرى وعند غيره من الصوفية إلى مصدر إسلامى من القرآن والسنة[٣] .

---

(١) Underhill: Mysticism, London 1949, p. 201.

(٢) Roger Bastide: les Problémes de la Vie Mystique, p. 52.

(٣) انظر مفتاح الفلاح ص ٨ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً إحياء علوم الدين للغزالى ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

ويعرف ابن عطاء الله الذكر[١] بأنه التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق ، أو هو ترديد اسم الله بالقلب أو اللسان ، أو ترديد صفة من صفاته ، أو حكم من أحكامه ، أو فعل من أفعاله ، أو غير ذلك مما يُتقرب به إلى الله .

ولا يصح أن يقبل السالك على الذكر إلا بعد تهذيب الأخلاق بالرياضة ، والعزلة عن الخلائق وقطع كل عائق ، وهى مراحل المجاهدة التى تحدثنا عنها قبل هذا[٢] .

وينقسم الذكر عنده إلى قسمين : المقيد والمطلق[٣] ، فالمقيد كالذكر فى الصلاة وعقبها ، وفى الحج ، وقبل النوم ، وبعد اليقظة ، وقبل الأكل ، وطرفى النهار ، وغير هذا ، ويعنى به كل ذكر مقيد بزمان أو مكان . أما المطلق ، فهو الذكر الذى لا يتقيد بزمان أو مكان ، وقد يكون ثناء على الله ، أو تلاوة آية ، أو توجها إلى الله بمناجاة .

وقد يكون الذكر بأسماء الله الحسنى[٤] ، وهى كما يقول صوفينا — أدوية لأمراض السالكين ، ويحلل كل اسم منها من حيث ما يمكن أن ينطوى عليه من المعانى ، ويقترح له فائدة معينة للسالك من الناحية الروحية ، فاستمع اليه مثلا اذ يقول : « اسمه تعالى الصادق » ذكره يعطى المحجوب صدق اللسان ، والصوفى صدق القلب ، والعارف التحقيق . اسمه تعالى « الباعث » يذكره أهل الغفلة ، ولا يذكره أهل طلب الفناء . اسمه تعالى « العفو » يليق بأذكار العوام لأنه يصلحهم ، وليس من شأن السالكين الى الله لأن فيه ذكر الذنب ، وذكر القوم لا يكون فيه ذكر الذنب ، بل ولا ذكر الحسنة . . . »[٥] .

وهكذا يمضى شيخنا مع أسماء الله الحسنى ذاكراً لكل اسم منها فائدة خاصة للسالك الذكر .

ويظهرنا بعد هذا أن الذكر قد يكون بقراءة الأوراد[٦] ، تقرباً الى الله وهذه

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٧ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٣ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٢٢ ومابعدها .
(٥) نفس المرجع ، ص ٢٣ .
(٦) الأوراد جمع ورد ، والورد فى اللغة الشرب ، قال تعالى : بئس الورد المورود ، وفى =

الأوراد قد تكون أدعية خاصة يضعها الشيوخ لمريديهم، أو تكون أجزاء من القرآن تتلى فى أوقات معينة .

والذكر بتلاوة الأوراد فى رأى شيخنا هو شأن السالكين المبتدئين ، وهو من أهم واجباتهم فى السلوك ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « وينبغى للمبتدىء أن يتخذ له وردين ، ورداً بعد صلاة الصبح وآخر بعد صلاة المغرب ، وأما أهل التمكين والنهايات ، فالذكر شغل قلوبهم فى جميع الأوقات »[1] . إلا أن ابن عطاء الله يحذر السالك من أن يغتر فى سلوكه ويظن أنه من أهل التمكين والنهايات فيترك ورده ، أو يرد عليه وارد فيدعوه هذا إلى احتقار ورده ، إذ أن الورد مطلوب منه للتقرب به إلى الله ، ولا كذلك الوارد الذى يرد عليه ، فهو ليس مطلوباً منه ، وإنما هو الذى يطلبه من الله تحقيقاً لحظ من حظوظ نفسه ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا لمريده محذراً وناصحاً : « لا يستحقر الورد إلا جهول ، الوارد يوجد فى الدار الآخرة ، والورد ينطوى بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعتنى به مالا يخلف وجوده ، الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه ؟! »[2] .

ثم يضع ابن عطاء الله للذكر من حيث كيفيته العملية رسوماً خاصة نجملها فيما يلى :

فالذكر إما أن يكون ذكراً انفرادياً يصطنعه السالك فى خلوته أو فى غير خلوته ، أو ذكراً جماعياً يؤديه فى مجالس خاصة تعقد لهذا الغرض ، وهذا الذكر إما أن يكون جهراً أو خفضاً ، ويستحسن أن يكون خفضاً إذا كان السالك وحده ، أما إذا كان

= اصطلاح الصوفية ما يرتبه العبد على نفسه أو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات (ابن عجيبه : إيقاظ الهمم ج ١ ، ص ١٦٠ ، وقد يطلق الورد على الجزء من القرآن : يقول صاحب أقرب الموارد : والورد الجزء المعلوم من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة . . ويقال قرأ فلان ورده وحزبه بمعنى .

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٤

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

فى جماعة ، فلا بد من أن يجهر بالذكر ، مع مراعاة ضرورة توافق صوته مع أصوات الذاكرين بطريقة واحدة موزونة »[١] .

وللجلوس للذكر هيئة خاصة كذلك وهى أن يجلس الذاكر جلوس مفتقر متواضع جاعلا رأسه فوق ركبتيه ، ويسد عن المحسوسات عينيه . وبهذه الجلسة يجتمع القلب ويتصفى من الأكدار وتأتيه الأنوار واللوائح والأسرار[٢] .

وينبغى كذلك أن يكون ملبس الذاكر طاهراً مطيباً بالرائحة الطيبة[٣] .

وإذا كان الذاكر تحت رعاية شيخ فواجبه فى الذكر أن يتخيل شيخه باستمرار ، فإنه بمثابة رفيقه فى الطريق وهاديه ، وعليه أن يستمد من همة شيخه فى الذكر دائماً ، معتقداً أن استمداده من شيخه هو استمداده من النبى[٤] .

أما أنواع الأذكار من حيث ألفاظها فخمسة[٥] :

١ — الذكر بـ « لا إله الا الله محمد رسول الله » .

٢ — الذكر بـ «لا إله إلا الله» ، ويسميه ابن عطاء الله بذكر النفى والإثبات .

٣ — الذكر بـ « سبحان الله » ويسميه ابن عطاء الله بذكر التنزيه . .

٤ — الذكر بـ « الله » ، ويسميه ابن عطاء الله بالذكر المفرد .

٥ — الذكر بـ « هو » .

ويعتبر الذكر بـ « هو » فى رأى ابن عطاءالله أعلى مراتب الذكر ، فهو إخبار عن نهاية التحقيق ، ويكتفى به الذاكر عن كل بيان يتلوه ، وذلك لاستهلاكه فى حقائق القرب واستيلاء ذكر الحق على سره ، فما سواه لا شىء حتى تقع الإشارة إليه .

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ١٣ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣٣ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٧.
(٤) نفس المرجع ، ص ١٧ .
(٥) نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعدها .

وللذكر عند صوفينا السكندرى ثلاث وظائف رئيسية :

فللذكر وظيفة خلقية عملية من حيث أنه وسيلة إلى تطهير القلب عن صفاته الأخلاقية الذميمة وإحلال صفات أخرى حميدة محلها . وله أيضاً وظيفة عرفانية من حيث أنه وسيلة الذاكر إلى المعرفة بالله وبالأمور الإلهية بطريق الذوق ، وله بالإضافة إلى هذا وذاك وظيفة ميتافيزيقية من حيث أنه وسيلة الصوفى إلى التحقق بسقوط الأكوان شهوداً ، وإثبات وجود واحد حقيقى هو وجود الله . وبعبارة أخرى وسيلة الصوفى إلى إرساء قواعد نظرية ميتافيزيقية فى تفسير الوجود قائمة على دعائم الذوق لا البرهان العقلى .

١ — فأما عن الوظيفة الأولى وهى الخلقية العملية ، فيرى ابن عطاء الله أن الذكر يجلو مرآة القلب ويطهرها عما يكون فيه شوائب النفس وعيوبها ، فهو بهذا قوت الأرواح والقلوب[١] كما قال تعالى « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب »[٢] . ويقول ابن عطاء الله فى كيفية تطهير الذكر لقلب السالك للطريق عن الصفات الذميمة : « . . . محل الإخلاص القلب ، وقد يكون مصروفاً لغير الله تعالى . والنفس متوجهة للخلق ، أمارة بالسوء ، متبعة للشهوات مائلة للأباطيل . وذلك كله أدناس تحجب القلب عن الإخلاص وعن الوجهة الصحيحة إلى الله تعالى ، وهى (أى النفس) قابلة لأوامر الشيطان ، ولو لم تكن قابلة منه لما وجد (الشيطان) مسلكا للقلب . وقبولها منه دليل على غفلها وغيبتها عن الله تعالى ، والغيبة حجاب كثيف عن خالقها ، والحجاب ظلمة . فاحتاج السالك لدفع تلك الظلمة وزوال تلك الأدناس ، والظلمة تزول بالنور ، روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : الصلاة على نور . . . » وروى فى حديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : «طهارة قلوب المؤمنين وغسلها من الصدأ الصلاة على» . فلذلك يؤمر السالك بالابتداء بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لتطهير محل الإخلاص ، إذ لا إخلاص

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٦ .
(٢) سورة الرعد ، آية ٢٨

مع بقاء العلل ، . . . والإكثار من الصلاة عليه يثمر تمكن محبته من القلب ، وتمكن محبته يثمر شدة الاعتناء به وبما كان عليه من الصفات والأخلاق ... »[١]

فترديد السالك لذكر الصلاة على النبي هو وسيلة فعالة إلى قهر نفسه ، وتزكية قلبه ، والتحقق بمحبة النبي ، والاتصاف بما كان عليه من الأخلاق الحميدة .

٢ — وأما الوظيفة الثانية للذكر عند صوفينا فهي وظيفة عرفانية : فيذهب ابن عطاء الله إلى أن الذكر على ثلاث مراتب : ذكر اللسان ، وذكر القلب ، وذكر السر[٢] ، ويبين لنا أن ذكر السر وحده هو الذى يتحقق فيه السالك بالمعرفة ، ويسميه ابن عطاء الله أيضاً بذكر الغيبة عن الحضور أو الذكر الخفى ، وهو الذكر الذى يغيب فيه الذاكر عن نفسه تماماً وعن الذكر فيما يعرف بحال الفناء ، وعندئذ يكاشف الذاكر بالمعرفة عن طريق العالم العلوى ، واستمع الى ابن عطاء الله شارحاً كيف يؤدى الذكر إلى المعرفة فى حال من الفناء الصوفى : « ... وإذا استمكن المذكور من القلب وامحى الذكر وخفى فلا يلتفت الذاكر الى الذكر ولا إلى القلب ، فذلك حجاب شاغل ، وذلك هو الفناء ، وهو أن يفنى الإنسان عن نفسه فلا يحس بشىء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا العوارض الباطنة فيه . . . . وهذا الاستغراق (أى الفناء) قلما يثبت ويدوم ، فإن دام فصار عادة راسخة وهيئة ثابتة عرج به (أى بالذاكر) إلى العالم الأعلى ، وطالع الوجود الحقيقى الأصفى ، وانطبع له نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جواهر الملائكة وأرواح الأنبياء فى صورة جميلة تفاض عليه بواسطتها الحقائق ، وذلك فى البداية الى أن تعلو درجته عن المثال ، ويكافأ بتصريح الحق فى كل شىء ، فهذا ثمرة لباب الذكر . . . »[٣]

فالذكر عند ابن عطاء الله إذن هو وسيلة السالك الى التحقق بالمعرفة بالله ،

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٠ — ٣١ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦
(٣) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

أو هو على حد تعبير ابن عطاء الله نفسه «يفتح باب المعرفة فى القلب»[١] ، وفى هذا بيان لأهميته الـكبرى بالنسبة للسالك فى طريقه الى الله ، من حيث أنه موصل له إلى أسمى غاياته .

٣ — أما الوظيفة الثالثة للذكر عند ابن عطاء الله فهى وظيفة ميتافيزيقية ، فهو يقرر أن الذاكر إذا اصطنع ذكر النفى والإثبات وهو « لا إله إلا الله » ، انتظم له شمل العالم فى نطاق واحد ، وعندئذ لا يرى فى الوجود بعين قلبه غير الواحد[٢] .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن الذاكر باسم « الله » ، وهو الإسم المفرد ، يكون متحققاً فى ذكره بسبعة أصول[٣] : استحقار ما سوى الله حالا ، والتعظيم لأوامر الله كشفاً ، وسقوط الأكوان شهوداً ، والفناء فى الجمع استغراقاً ، وتعلق الهمة بالله دأباً ، ومراقبة الأنفاس سراً ، ثم حدوث الوله بمعنى أن يسترق سر الذاكر فى وجوده فى حال شهوده بحيث لا يرى غير الله ، ولا يحس بشىء سواه .

ومن هذا يتبين أن الذاكر فى نهاية ذكره يتحقق بسقوط الأكوان شهوداً ، ولا يثبت لها وجوداً إلى جانب أحدية الله التى هى الوجود الحقيق . ولـكن كيف يتم له ذلك من الناحية النفسية ؟ .

إن الذكر فى حقيقة الأمر ليس ترديداً آليا يقوم به السالك ، وإنما هو ترديد مصحوب بالإيحاء الذاتى وبتركيز الانتباه فى موضوع واحد يسمو عن عالم المـادة وهو الله . وبلزوم التفـكر العميق المتصل فى هذا الموضوع الواحد بالإضافة إلى المجاهدات البدنية الأخرى ، يفقد الصوفى شعوره بإنيته شيئاً فشيئاً ، وفى هذه الحالة ينتهى صراعه النفسى بين بدنه ودوافعه الطبيعية ومثله الخلقى الأعلى الذى أراد تحقيقه ، وتتحقق له حالة يسميها عالم النفس المعاصر ليوبا ، (Leuba) فى تحليله لأحوال الصوفى المسلم فى الخلوة والذكر ، بالتجانس النفسى (Homogéneité Psychique)[٤]

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٢٠ . (٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

(٤) James Leuba: Psyhcholcgie du Mysticisme Réligieux, Traduction Par lucien Herr, 1925, p. 249

ولا شك فى أن الذاكر حينما يصل إلى هذا الوضع النفسى ، قاطعاً كل صلة له بعالم الظواهر (Le Monde Péhnoménal) ، ومعتقداً اعتقاداً راسخاً بوجود موجود حقيقى واحد هو الله ، تأتى عليه لحظات يشعر فيها شعوراً عميقاً بأن العالم الخارجى ، عالم الظواهر ، ليس موجوداً على التحقيق ، وهذا هو ما عبر عنه ابن عطاء الله بقوله : « ينتظم له (للذاكر) شمل العالم فى نطاق واحد ولا يرى بعين قلبه . . . غير الواحد ، فيصلى على جميع الموجودات صلاة الأموات »[١] ، وما عبر عنه أيضاً « بسقوط الأكوان شهوداً »[٢] وهو أمر ذوقى بحت يشعر به الذاكر ، ولا يشاركه فيه غيره من الناس .

٦ — المجاهدة وإسقاط التدبير :

ويطبق ابن عطاء الله السكندرى فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى مجال مجاهدة النفس الإنسانية بوجه عام ، ويخرج من هذا التطبيق برأى فيه طرافة وتعمق .

فهو يقرر أن مجاهدة السالك لنفسه برياضتها من الناحية الأخلاقية أو بالخلوة والعزلة والذكر ، ليست علة حقيقية فى قهر نفسه ، وذلك لأنها مظهر إرادته ، وإرادته إرادة وهمية لا تتصف بالوجود الحقيقى . وإنما العلة الحقيقية فى رأيه هى إرادة الله المدبرة لكل شىء فى الوجود ، فهى وحدها العلة فى انتصار السالك فى المعركة بين قلبه ونفسه أو بين طبيعته النورانية وطبيعته الظلمانية ، وفى ذلك يقول . « النور جند القلب ، كما أن الظلمة جند النفس ، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمده بجنود الأنوار ، وقطع عنه مدد الظلم والأغيار »[٣] .

ويبين بعد هذا أن الوصول إلى الله ليس بمحو صفات الإنسان الذميمة بطريق مجاهدته لنفسه ، لأنه لو كان كذلك لكان مستنداً الى إرادة الإنسان ، وليس للإنسان إرادة على التحقيق ، إنما الوصول الى الله مستند إلى إرادة الله وحدها ، وهى

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٤ (٢) نفس المرجع ، ص ٧٥

(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٥٥

المدبرة لكل شيء فى الوجود، بحيث لو أراد الله أن يصل السالك إليه وصله إليه بمحض عنايته وفضله ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا للسالك فى هذا المعنى : « لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ونعتك بنعته ، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك اليه »[١] .

وبهذا تكون المجاهدة عند صوفينا السكندرى مجهوداً سلبياً على التحقيق ، يبذله السالك ولا يصل به الى الله ضرورة ، ولا اعتبار له فيما يمن به الله على السالك من من فضل إيصاله إليه .

ولكن هل من الجائز أن يصل الإنسان الى الله بلا مشقة المجاهدة ومعاناة الترقى فى المقامات والأحوال ؟

يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال بأن الوصول الى الله على هذا الوجه ممكن ويفرق لذلك بين فريقين من أهل التصوف[٢] : فريق المجذوبين وهم الذين يصلون الى الله بمحض فضل من الله ، فيتحققون ابتداء بمعرفة الله دون مشقة المجاهدة والترقى فى مدارجها ، وفريق السالكين ، وهم الذين يصطنعون مجاهدة النفس ، ويعانون الترقى فى المقامات والأحوال ، ويصلون فى النهاية الى المعرفة بالله .

ويبين ابن عطاء الله لنا كيف يكون حال كل فريق منهما فى الرياضة بالذكر ، فالمجذوبون تسبق أنوارهم أذكارهم ، فهى غير معلولة بالأذكار وإنما هى محض فضل من الله ، أما السالكون فهم على العكس من هذا تسبق أنوارهم أذكارهم ، و بعبارة أخرى تسبق مجاهداتهم أنوارهم ، ويتبين هذا الفرق بين المجذوبين والسالكين مما يقوله ابن عطاء الله لمريده فى الحكم : « قوم تسبق أنوارهم أذكارهم ، وقوم تسبق أذكارهم أنوارهم ، وقوم تتساوى أذكارهم وأنوارهم ، وقوم لا أذكار ولا أنوار ، نعوذ بالله من ذلك ، ذاكر ذكر ليستنير قلبه ، وذاكر استنار قلبه فكان ذاكراً ، والذى استوت أذكاره وأنواره فبذكره يُهتدى ، وبنوره يُقتدى » [٣] .

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٢١

(٢) انظر الفصل الخامس بنظرية المعرفة من هذا البحث عند الحديث عن السالكين والمجذوبين .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن الذاكر، مجذوباً كان أو سالكا، لا إرادة له على التحقيق فى التدرج فى مراتب الذكر المختلفة، وإنما تدرجه فى هذا الذكر مستند إلى المشيئة الإلهية، ويتبين هذا من قوله لمريده ناصحاً: «لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك فى وجود ذكره، فعسى أن يرفعك (الله) من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر ع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك على الله بعزيز»[(١)].

وموقف ابن عطاء الله بشأن اعتبار مجاهدة النفس مجهوداً غير موصل إلى الله بالضرورة، ثم إفساحه المجال للقول بالعناية والجذب أو الوصول إلى المعرفة بالله بلا مشقة المجاهدة والتنقل فى المقامات والأحوال، يختلف فى وضوح عن موقف كثير غيره من الصوفية الذين أثبتوا المجاهدة بقطع عقبات النفس سبيلا موصلا إلى الله مع إبراز أهميتها البالغة فى هذا الوصول، والذين يربطون بين مجاهدة النفس وحصول المعرفة ربطاً وثيقاً يكاد يشبه ربط العلة بمعلولها، فأين موقف ابن عطاء الله من موقف أبى على الدقاق حين يقول عن المجاهدة: «من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة، قال تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[(٢)]، واعلم أن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة»[(٣)]، أو من موقف أبى عبد الرحمن السلمى الذى يروى عنه قوله: «من ظن أنه يفتح له شىء من هذه الطريقة، أو يكشف له عن شىء منها بلا لزوم المجاهدة، فهو فى غلط»[(٤)]، أو مما يذكره الكمشخانوى عن المجاهدة عند الصوفية عامة قائلا: «.. واعلم أن طريق المجاهدات والرياضات لا بد منها، فإنه لا يمكن للسالك أن

---

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١، ص ٤٩ — ٥٠.

(٢) سورة العنكبوت، آية ٦٩.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٤٨.

(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٤٨؛ وجامع الأصول للكمشخانوى، ص ١٢٦.

يصفى روحه ويطهر ذاته واللذات الحيوانية مستعلية على روحه ، والشهوات الجسمانية متغلبة على نفسه . . وبعد ذلك (أى بعد المجاهدة) يصير عارفاً بنفسه ، ومشاهداً لربه . . . »(١) .

ولكن أليس يشعر الإنسان بوجود التناقض عند صوفينا حينما يحث السالك على مجاهدة نفسه ويبين له أنه بدون هذه المجاهدة لا يتحقق سيره فى الطريق الصوفى ، ويصفها بأنها جهاد أكبر لا بد منه(٢) ، ثم يعود فيقول له بأن هذه المجاهدة ليست علة حقيقية فى تزكية نفسه ، كما لا يمكن أن يترتب عليها بالضرورة وصوله إلى الله ؟ .

يبدو لأول وهلة أن هذا التناقض موجود ، ولكن التعمق فى المذهب العطائى سرعان ما يدرك أن هذا التناقض صورى أكثر منه حقيقى .

فربما قصد ابن عطاء الله إلى أن اصطناع السالك للمجاهدة أمر لا بد منه من حيث أن الله قد أمر به ، وهذا يقتضى من السالك محاربة شهواته على اختلافها ، وقمعها بإرادته ، بشرط أن يكون هذا العمل من جانبه مصحوباً — وذلك من الناحية المعنوية فحسب — بإسقاط الإرادة والتدبير بحيث إذا وصل السالك إلى الله لم يغتر — أدباً منه — بما يكون من أعماله وطاعاته الإرادية ، ولم ينسب هذا الوصول إلى إرادته هو ، بل يستشعر كونه فضلا من الله . وقد يكون هذا حلا للمشكلة على أساس من القول بوجود إرادة إنسانية .

ولكن يبدو أن وجه الحق فى المشكلة يغاير هذا ، فشيخنا حين يقرر أن المجاهدة ليست علة فى الوصول إلى الله ، يريد فى الحقيقة أن يظهر عجز الإرادة الإنسانية ، وأن يبين أن وصول السالك إلى الله أمر قد قدر منذ الأزل ، وكيف تعلل أحكام الأزل أو أفعال الله على اختلافها بشىء من جانب الأنسان ؟ .

لذلك فإن ابن عطاء الله ، مهما قال بضرورة اصطناع السالك للمجاهدة فى سبيل الوصول إلى الله ، لن يغير قوله من جوهر فكرته التى اتخذها أساساً متيناً لبناء

---

(١) جامع الاصول ، ص ١٣٠ .
(٢) انظر ص ١٣٧ — ١٣٨ من هذا البحث .

مذهبه وهى أن الإنسان مدبر منذ الأزل ، وخاضع للقدر ، ولا يتصف بكونه مريداً بإرادة مستقلة ، ولا يمكن أن يكون له تدبير بالمعنى الحقيقى لكلمة تدبير . ومن ثم يكون اصطناع السالك للمجاهدة ، هو ذاته ، على الرغم من كونه يبدو إرادياً ، مردوداً فى النهاية إلى المشيئة الإلهية التى يستند إليها كل شىء[١] ، شأنه فى هذا شأن جميع الأفعال الإنسانية التى يتوهم حصولها عن قصد واختيار ، والتى لا يمكن أن تخرق أسوار القدر أو تغير من أحكام الأزل .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١٣ .

الفصل الرابع

النفس وآداب السلوك

« إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية » .

« ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه » .

« طلبك منه اتهام له ، وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حيائك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه » .

« من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل » .

« لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وان إلى ربك المنتهى » .

« ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذى تطلب أمامك ! ، ولاتبرجت ظواهر المكونات إلا ونادتك حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر ! » .

(١) آداب السلوك .

(٢) التجريد والتسبب .

(٣) الوقت .

(٤) الطلب والعطاء والمنع .

(٥) ميزان الأعمال .

(٦) العبادة الخالصة .

(٧) الإقبال والحذر من الاستدراج فيه .

(٨) تعقيب .

١ — آداب السلوك :

رأينا فى الفصل السابق مع صوفينا السكندرى كيف يتدرج المريد فى مرحلتين من مراحل مجاهدته لنفسه ، الأولى رياضته لنفسه من الناحية الأخلاقية باستبدال صفاتها الخلقية الذميمة بأضدادها من الصفات الحميدة ، وذلك ليحقق الكمال الأخلاقى فى ذاته من ناحية ، وفى سلوكه العملى مع الناس فى المجتمع الذى يعيش فيه من ناحية أخرى ، والثانية اصطناعه مجاهدات شاقة كالعزلة والخلوة والذكر وماإليها ، وذلك ليهيىء نفسه بها لأحوال الوجد والفناء والمعرفة بالله .

وتأتى بعد هذا عند صوفينا مرحلة ثالثة من مراحل مجاهدة النفس ، وهى إلزام السالك نفسه بقواعد السلوك أو آدابه

وآداب السلوك عند الصوفية على اختلافهم ، هى القواعد العامة التى ينبغى أن يلتزمها السالك فى جميع مراحل سلوكه على اختلافها ، يقول أبو حفص الحداد : « التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب ، ولكل حال أدب ، ولكل مقام أدب ، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ، ومردود من حيث يظن القبول »[(١)] ، ويقول ذوالنون المصرى : « إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء »[(٢)] ، ويقول الجريرى : « التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب »[(٣)] .

ويعنى ابن عطاء الله السكندرى ببيان آداب السلوك إلى الله عناية كبيرة ، وذلك باعتباره شيخاً مربياً يبصر السالكين بمفاوز الطريق إلى الله ، وهو قد ضمن هذه الآداب كتابة الحكم فى صورة خطاب للمريد السالك ينصحه فيه بعدم الحيدة عنها وإلا كان مصيره الانقطاع عن الوصول ، وتعتبر هذه الآداب خلاصة خبرته وأذواقه الخاصة فى السلوك .

وأهم مايعرضه شيخنا المربى من آداب السلوك العامة آداب التجريد والتسبب ،

---

(١) اقتبسه الرندى فى شرح الحكم ، حـ ١ ، ص ٦٥ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٦٥ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٦٥ .

والوقت ،والطلب والعطاء والمنع ، وآداب الأعمال والعبادات ، والإقبال على الله والحذر من الاستدراج على اختلاف صوره . وهو لم يجمع بين هذه الآداب فى مكان واحد ، وإنما يعبر عنها فى مواضع متفرقة متباعدة بحيث يكون من العسير على الباحث أن يجمع بينها ويدرك ما يمكن أن يكون بينها من صلات حين يريد أن يعطى عنها صورة متكاملة مؤتلفة الأجزاء .

وإذا كانت رياضة النفس بتهذيب الأخلاق — وهى المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة — كما تبينا من قبل — توضح لنا صلة السالك بنفسه من حيث عكوفه على إصلاح أخلاقها وتصحيح سلوكه مع الناس فى المجتمع الذى يعيش فيه ، فإن مجاهدة النفس بمراعاة آداب السلوك توضح لنا شيئا آخر هو ما ينبغى للصلة بين السالك وربه ، وما ينبغى مراعاته لقهر جميع ما يكون فى طريق السالك من عقبات فى سبيل الوصول إلى الله ، بحيث يمكننا القول بأن إلزام النفس آداب السلوك هو تصحيح للعلاقة بين السالك وربه فى سلوكه على اختلاف ماتتخذه هذه العلاقة من الصور .

٢ — التجريد والتسبب :

إن أول ماينبغى على السالك معرفته من آداب السلوك عند شيخنا السكندرى ما يعرف بآداب التجريد والتسبب .

ويعنى التجريد عنده أن يترك السالك الاشتغال بأمر الدنيا ويتفرغ بالكلية لسلوك الطريق الصوفى ، ويسمى السالك حينئذ بالمتجرد .

أما التسبب فيعنى أن يكون السالك للطريق مشتغلا بأسباب الدنيا وبأمر الرزق .

وليس شرطاً أساسياً عند ابن عطاء الله أن يكون السالك للطريق متجرداً ، بل الأفضل له فى كثير من الأحيان أن يكون متسببا ، ولن يمنعه تسببه من سلوكه مادام مراعيا لآداب الأسباب من حيث عدم الاحتجاب بها عن الله ، وموافقته لأحكام الشريعة فيها .

ولكن ثمة سؤال يعرض هنا وهو : هل المتجرد والمتسبب باعتبارهما سالكين فى الطريق فى رتبة واحدة ؟ .

لندع ابن عطاء الله نفسه يجيب على هذا السؤال قائلا : « ليس الأمر كذلك ، ولن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل أوقاته كالداخل فى الأسباب ولو كان فيها متقناً ، فالمتجرد والمتسبب إذا استوى مقامهما من حيث المعرفة بالله فالمتجرد أفضل ، وما هو فيه أعلى وأكمل . . . »[١] .

وهكذا يجعل شيخنا السكندرى المتسبب والمتجرد فى مقام واحد من حيث المعرفة بالله ، إلا أنه يعود فيفضل المتجرد على المتسبب ، وذلك راجع عنده إلى أن المشتغل بأسباب الدنيا قلما يسلم من المخالفة ، وقلما تصفو له طاعاته وعباداته التى يتقرب بها إلى الله لوجود معاشرته للناس ، ومخالطته لأهل الغفلة[٢] .

ورأيه بهذا الصدد يوضح لنا فهمه لصلة الصوفى بالمجتمع الذى يعيش فيه ، فهو لا يقر أن يعيش الصوفى عالة على غيره من الناس ، وإنما يحبذ أن يكون مشتغلا بكسب معاشه معتمدا على نفسه كل الاعتماد . صحيح أنه يحبذ حال التجريد ، ولكنه مع هذا يرى أن التسبب أيضاً حال شريف ، ولو كان ابن عطاء الله يفضل حال التجريد بإطلاق لقلنا أن تصوفه يدعو إلى الهروب من حياة المجتمع والانطواء على الذات انطواء تاماً بحيث يكون الصوفى أداة غير نافعة .

وسواء أكان السالك للطريق متجرداً أم متسبباً فإن أدبه فى رأى ابن عطاء الله إسقاط اختياره بالكلية فى الحالتين :

فإذا كان السالك فى حال اشتغال بالأسباب الدنيوية لا ينبغى له أن يُخرج نفسه منها إلى حال التجريد ، بل أدبه أن يسلم أمره إلى الله تماماً ، فهو وحده الذى يخرجه من حال إلى حال ، ولمَ يحاول أن يخرج المتسبب نفسه من حال الأسباب إلى حال التجرد وربما كان صلاحه فى اشتغاله بالأسباب ؟

أليس يحدث أحياناً أن يترك المتسبب أسبابه الدنيوية فيتزلزل إيمانه ويتوجه إلى

---

(١) التنوير ، ص ٢٨ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٨ .

الطلب من الخلق وإلى الفكرة الملحة فى أمر الرزق ، فيرمى بذلك فى بحر القطيعة[١] وينقطع عن الوصول ؟!

أما إذا كان السالك متجرداً ، فأدبه ألا يعود بإرادته إلى الأسباب الدنيوية ، وألا يتطلع إلى مافى أيدى الناس ، فيفتح بذلك باب طمعه فى الخلق ، ويرتد بذلك إلى كدرة الأسباب وظلمتها ، ويصبح المتسبب فى هذه الحالة أفضل منه حيث أنه لم يسلك طريقاً ثم رجع عنها[٢] .

وهكذا لا يصح فى رأى شيخنا السكندرى أن يخرج السالك نفسه من حال الأسباب إلى حال التجريد ، أو من حال التجريد إلى حال الأسباب ، فهذا من حظوظ نفسه الخفية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله للسالك : « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية »[٣] .

والمتأمل فى آداب التجريد والأسباب عند ابن عطاء الله يتبين له أنها قائمة على أساس من إسقاط الإرادة والتدبير ، إذ ينبغى على السالك فى تجريده أو تسببه أن يكون خاضعاً تمام الخضوع لإرادة الله من إقامته فى أحدهما ، كما ينبغى عليه ألا يخرج نفسه من أحدهما إلى الآخر بإرادته هو ، فإن هذا مخالف للعبودية ، فضلا عما يتضمنه من الركون إلى النفس وموافقتها على حظوظها .

٣ — الوقت :

وخضوع السالك للطريق لما يقيمه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعا تاما بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال ، هو المعبّر عنه عند ابن عطاء الله السكندرى وعند غيره من الصوفية بالخضوع لحكم الوقت .

---

(١) التنوير ، ص ٤٩ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٨ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٥ .

والخضوع لحكم الوقت عند الصوفية من أهم آداب السلوك إلى الله وهم يريدون به ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، فيقولون فلان بحكم الوقت أى أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له[١] .

ويتعمق صوفينا السكندرى فى تحليل معنى الوقت ، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ ، وينصح السالك بأن يكون خاضعا على الدوام لحكمه ، ويحذره من أن يحدث بإرادته فى وقته غير ما أراده الله له لأن فى ذلك منازعة للربوبية ، واستناداً إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جهله كل الجهل فى السلوك ، وفى هذا يقول له : « ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يُحْدِثَ فى الوقت غير ما أظهره الله فيه »[٢] .

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند صوفينا المربى أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه :

فإذا كان السالك فى وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان وقت الطاعة فحقه فيها شهودها منة من الله وفضلا ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر عليها ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله .

وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لابد أن يؤديه فى الحال دون نظر إلى غيره .

لهذا لا يصح أن يطلب السالك من الله أن يخرجه من حالة إلى حالة أخرى ، أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « لاتطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج »[٣]

وينبغى على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسويف بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاته شىء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق ، ولذا يميز ابن عطاء

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ ؛ وعوارف المعارف للسهروردى بهامش الاحياء ، جـ ٤ ، ص ٤٠٤ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٢٤ .

(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٢٦ .

الله له بين نوعين من الحقوق : حقوق فى الأوقات ، وحقوق الأوقات ، فالأولى هى وظائف العبادات الظاهرة من الصوم والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاته شىء منها أمكنه قضاؤه فى وقت آخر ، أما الثانية فهى حقوق المعاملات الباطنة التى تقتضيها أحواله وارداته وأوقاته ماهو عليه فى كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغى له أن يؤديه فى الحال وإلا لم يصل ، وفى هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك قائلا له : « حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره ، وأنت لم تقض حق الله فيه »(١) .

ومن ثمة نتبين مع ابن عطاء الله أن الخضوع لحكم الوقت من أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم أيضا على أساس من إسقاط التدبير والاختيار ، لأن السالك إذا كان خاضعا لحكم وقته فمعنى هذا أنه لا تدبير له مع الله بوجه من الوجوه ويبالغ ابن عطاء الله كما تبينا فى إلزام السالك بإسقاط التدبير حين يمنعه من التوجه إلى الله طالبا منه إخراجه من حالة إلى أخرى ، وذلك راجع فى رأيه إلى أن الطلب نفسه من قبيل حظ الإرادة .

ولكن هل يعنى هذا ألا يطلب السالك شيئا من الله أبان سلوكه على الإطلاق ؟

فيما يلى الإجابة على هذ السؤال :

٤ — الطلب والعطاء والمنع :

الطلب ، أوسؤال المريد للخلق أو لله ، أمر مذموم عندشيخنا الصوفى ، فأما الطلب من الخلق فبين أنه كذلك ، ولكن كيف يكون الطلب من الله مذموماً أيضاً ؟ ! .

يجيب ابن عطاء الله على ذلك بأن السالك لابد وأن يكون واثقاً بالله فى إيصال المنافع إليه ، فإذا سأل الله شيئاً تضمن سؤاله عدم ثقته بالله ، وعدم ثقته بالله مناقض لعبوديته له .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٤٥ .

ولكن ابن عطاء الله لا يمضي فيقول بأن الطلب من الله مذموم بإطلاق ، كيف ذلك وقد قال تعالى : « ادعونى أستجب لكم »[١] ، ولذا نراه يقرر أن الطلب يكون ممدوحاً فى حالة واحدة فقط هى إظهار الفاقة به إلى الله .

ولما كان الله يجيب المضطر إذا دعاه ، كان طلب السالك من الله ، على سبيل إظهار الفاقة ، مؤذناً بعطاء الله له ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك »[٢] .

والمظهر فاقته إلى الله بطلبه منه موافق فى رأى ابن عطاء الله لآداب العبودية ، ولا كذلك من يجعل طلبه من الله لحظ من حظوظ نفسه ، وفى هذا المعنى يقول صوفينا لمريده : « لا يكن طلبك تسبباً إلى العطاء منه فيقل فهمك عنه ، وليكن طلبك لإظهار العبودية وقياما بحقوق الربوبية »[٣] .

وإذا توجه السالك إلى الله بالطلب منه ولم تظهر له الإجابة ، فليس من أدبه أن يطالب ربه بتأخر مطلبه ، وإنما عليه أن يلزم بنفسه أدبها بعدم الطلب من الله ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله له : « لا تطالب ربك بتأخر مطلبك ، ولكن طالب نفسك بتأخر أدبك »[٤] .

والنتيجة التى يريد أن يلزم ابن عطاء الله مريده بها هى أن يترك الطلب من الله على اختلاف صوره وأشكاله ، وذلك لثلاثة أسباب :

١ — أن يعلم بسبق تدبير الله له ، فلا مجال لطلبه شيئاً قد قسم له منذ الأزل ، وإذا طلب من الله شيئاً ، ورأى حصول مطلبه ، فلا ينبغى أن يظن أن لإرادته مدخلا فى الأمر ، إذ كيف يكون طلبه اللاحق علة لعطاء الله وهو حكم من أحكام الله سابق ؟! واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا لمريده فى ذلك : « كيف يكون طلبك اللاحق سبباً فى عطائه السابق ؟! جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل[٥] » .

(١) سورة غافر آية ٦٠ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٩٤ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ١١ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٠٢ .
(٥) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ١٢ .

٢ — أن يشغل نفسه بوظائف العبادات والمجاهدات والأذكار ، فلا يكون له متسع من الوقت ليتوجه فيه بالطلب من الله ، ويتبين هذا السبب من قول ابن عطاء الله لمريده : « ربما دلهم الأدب على ترك الطلب ، اعتماداً على قسمته ، واشتغالا بذكره عن مسألته »(١) .

٣ — والسبب الثالث الذى يدفع السالك إلى ترك طلبه ، هو فهمه لعطاء الله له ومنعه إياه فهماً حقيقياً : فيذهب ابن عطاء الله إلى أن السالك فى بداية سلوكه يكون عادة واقفاً مع حظوظ نفسه ، حسية كانت أو معنوية ، وقد يتشوف السالك إلى شىء من هذه الحظوظ فيطلبه من الله فيعطاه ، ولكن مثل هذ العطاء فى رأى شيخنا — إذا نظرنا إلى حقائق الأمور — عين المنع ، وذلك لأن الله إذا مكن السالك من نيل شهواته وحظوظه احتجب السالك بما ناله عن الله ، ولا كذلك السالك الذى لم ينل شيئاً من شهوته وحظوظه ، فهو يكون باقياً مع الله خالصاً عما يشغله عن القيام بحقوق العبودية ، فيكون منع الله عنه عين العطاء الحقيق . واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا فى ذلك لمريده : « ربما أعطاك فمنعك ، وربما منعك فأعطاك »(٢) . أو قائلا له : « متى فتح لك باب الفهم فى المنع عاد المنع هو عين العطاء »(٣) .

وقد فطن ابن عطاء الله إلى الحكمة من المنع والعطاء ، ووراء كلامه فيهما معنى عميق للغاية : فهو يعتبر العطاء دالا على بر الله ، والمنع دالا على قهر الله ، ومتى أورد الله على السالك عطاءه ومنعه ، أو بعبارة أخرى بره وقهره ، فمعنى هذا أنه يريد أن يتعرف إليه السالك عن طريق صفتى بره وقهره ، والى هذا المعنى يشير فى قوله لمريده : « متى أعطاك أشهدك بره ، ومتى منعك أشهدك قهره ، فهو فى كل ذلك متعرف اليك ، ومقبل بوجود لطفه عليك »(٤) .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١٣ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٣ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٣ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٨ .

وبهذا يكون منع الله وعطاؤه للسالك سبيلا موصلا لهذا السالك الى المعرفة بالله عن طريق صفتى البر والقهر .

ثم نجد ابن عطاء الله بعد ذلك يتعمق فى تحليل فكرتى المنع والعطاء على أساس سيكولوجى ، فهو يقرر أن السالك ينبغى أن يكون ساكنا تمام السكون من الناحية النفسية حين يعطيه الله شيئاً أو يمنع عنه شيئاً ، وهذا يعنى أن يكون متحققا بعدم الإكتراث (l'Indifférence) ، فلا يفرح بوجود العطاء ولا يألم بوجود المنع ، لأن فرحه وألمه بالقياس إلى العطاء والمنع دال على ركونه إلى نفسه وإرادته الحظوظ لها ، وهذا قبيح منه فى السلوك . ويبين لنا ابن عطاء الله أن من هذا شأنه من السالكين يعتبر بالقياس إلى العارفين المحققين كالطفل بالقياس إلى الرجال الكاملين ، واستمع إليه قائلا لمريده فى هذا المعنى : « متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على وجود طفوليتك[1] ، وعدم صدقك فى عبوديتك »[2] .

وإذا خرجنا بهذا التوجيه العطائى فى العطاء والمنع إلى مجال حياتنا اليومية تبينا مبلغ عمقه ودقة تحليله لنوازع النفس الانسانية : فنحن فى حياتنا نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فنتوهم أن لإرادتنا مدخلا فى الأمر ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا ، فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذابا نفسيا لا يطاق مبعثه الفكرة الملحة فى كيفية الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها . ولو سكن الإنسان منا فلم يشتد فرحه بما

---

(١) يرى الرندى فى شرحه لهذه الحكمة أن الطفولية صفة الطفيلى ، وهو الذى يأتى الولائم والضيافات من غير أن يدعى لها ، ويكون معنى الحكمة أن السالك الذى يفرح بوجود شىء ويألم لمنعه كالطفيلى بين أهل الله فى دخوله معهم من غير دعوة وإدعائه مقاماتهم (شرح الرندى ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢) ، ولكن ما يذهب إليه الرندى غير صحيح لأن الطفولية ليس لها وجه اشتقاق من طفيلى ، ولو أراد ابن عطاء الله المعنى الذى يشير إليه الرندى لقال فى حكمته : « فاستدل بذلك على وجود تطفلك أو طفيليتك » ، ولهذا فسرنا الحكمة بما يقتضيه لفظ الطفولية لغة : فالطفولية صفة الطفل يقال : « الطفل بالكسر الصغير من كل شىء أو المولود وولد كل وحشية أيضاً ، وبين الطفل والطفالة والطفولة والطفولية (القاموس المحيط للفيروزابادى مادة «طفل») ، فيكون ابن عطاء الله قد شبه حال من يفرح فى سلوكه بوجود شىء ويألم لمنعه عنه بحال الطفل الصغير ، ووجه الشبه هنا بين .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣١ .

يقبل عليه من أسباب الدنيا ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، ولما اتصف بالعبودية لما أفرحه بقاؤه وآلمه زواله ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتقبل المصائب والشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه فى معترك الحياة مكافحاً كفاح الشجاع الثابت الواثق بنفسه وبالله .

فإذا تحقق السالك بالإيمان بسبق تدبير الله له منذ الأزل ، واشتغل بأعمال العبادات والمجاهدات ، وفهم عن الله تعالى حكمته فى العطاء والمنع ، لم يبق له مجال لأن يطلب من الله شيئاً فى سلوكه .

وإسقاط السالك لطلبه من الله عند صوفينا هو فى الحقيقة مبالغة فى إسقاط السالك للطريق لإرادته وحظوظها ، وإسقاط السالك لإرادته وحظوظها هو عند صوفينا الميزان الذى توزن به أعمال السلوك جميعا ، وهو المسمى عنده بالإخلاص ، وفيما يلى بيان هذا :

٥ — ميزان الأعمال :

يقرر ابن عطاء الله أن السالك للطريق يتقرب إلى الله فى سلوكه بأنواع مختلفة من الأعمال كالصلاة والصوم وتلاوة الأوراد وترديد الأذكار وما إلى ذلك ، وهو فى بداية سلوكه يظن أنه باعتماده على هذه الأعمال على اختلافها يمكنه الوصول إلى الله ، وبدونها لا يتهيأ له هذا الوصول . ولهذا نجده إذا قصر فى عمل منها ، أو وقع فى زلل أو معصية ، حزن حزنا شديداً ، ونقص رجاؤه لاعتقاده بأن هذا يقطعه عن الوصول إلى الله .

وإلى حال هذا السالك المبتدىء المعتمد على أعماله يشير ابن عطاء الله بقوله : «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل»[1] .

وعلى العكس من ذلك العارف المتمكن ، فهو وان اتخذ أعمال العبادة فى سلوكه وسيلة يتقرب بها إلى الله إلا أنه لا يعتمد على هذه الأعمال على اختلافها ، فإذا قصر

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٤ .

فى عمل منها ، أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه فى الله ، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل من الله ، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا بما فيها من خير وشر . ولذلك نراه يستوى خوفه ورجائه وقبضه وبسطه ، لشهوده الله فى جميع حركاته وسكناته ، ولإيمانه التام بأنه لا إرادة له على التحقيق ، وبأن أسوار القدر محيطة به .

ويسمى ابن عطاء الله عدم الاعتماد على العمل ، وعدم نسبته إلى الإرادة الانسانية فى السلوك ، بالإخلاص ، ويعتبره روح جميع الأعمال ، فيقول: «الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها»(١) .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن أعماله وطاعاته على اختلافها ليست منه بإرادته ، وإنما هى من الله بمحض فضله ومنته ، فلا يفرح بها برؤيتها ثمرة لمجهوده لأنها ليست كذلك ، وفى هذا يقول له : « لا تفرحك الطاعة إذا برزت منك وافرح بها لأنها برزت من الله اليك ، «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون»(٢) .

ويقسم ابن عطاء الله السالكين للطريق إلى قسمين : السائرين والواصلين ، وكلاهما عنده منقطع عن رؤية أعماله وشهود أحواله ، أوقل هكذا ينبغى أن يكون :

فالسائرون فى الطريق متهمون لنفوسهم ، ومحاولون تصفية جميع أعماله وأحوالهم عن الشوائب ، فلا يرون لأعمالهم وأحوالهم منزلة ، إذ هم لم يتحققوا بعد بالصدق مع الله فيها .

أما الواصلون ، فهم فى حضرة الله لا يشاهدون غيره ، وهم غائبون بشهودهم لله عن شهود أعمالهم وأحوالهم .

واستمع إلى صوفينا قائلا فى هذا المعنى : «قطع السائرين له والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ، أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا بالصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلأنه غيبهم بشهوده عنها »(٣) .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣ .
(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٦ .
(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٦ .

وهكذا نتبين مع ابن عطاء الله أن أهم ميزان لصحة أعمال السلوك عنده هو عدم اعتماد السالك على أعمال طاعاته برؤيتها ونسبتها إلى إرادته . وفى هذا ما يبين لنا إلى أى حد يؤمن ابن عطاء الله بمذهب أهل السنة فى أن الله خالق أفعال الإنسان جميعاً ، بما فيها من طاعة ومعصية ، وإلى أى حد يؤمن بأن الإنسان ليست له أرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية .

٦ — العبادة الخالصة :

يعتبر شيخنا السكندرى أن عبادات السالك وأوراده وأذكاره ، إذا كانت لنيل المقامات والمواهب على اختلاف أنواعها ، كانت غير خالصة لما فيها من تحقيق حظ النفس .

ويقرر أن السالك الذى يجاهد نفسه بتخليصها عن حظوظها الدنيوية طمعا فى أن ينال المقامات والأحوال وما إليها ، منتقل من حظ إلى حظ ، أو من كون إلى كون ، مثله كمثل حمار الرحا يدور حول نفسه ، والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، وفى هذا يقول ناصحا السالك : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا ، والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى [1] » .

ثم يبين ابن عطاء الله أن الصوفى الصادق ليس كذلك : فهو لا يرجو من وراء عباداته شيئاً من حظوظ نفسه ، وإنما يعبد الله قياما بحق أوصافه من اللطف والبر والمحبة وغيرها ، وفى هذا يقول : « من عبده لشىء يرجوه منه ، أو ليدفع ورود العقوبة عنه ، فما قام بحق أوصافه »[2] .

ثم نجده يعمق بعد هذا وذاك فكرته عن العبادة الخالصة ، ويطبق مذهبه فى إسقاط الإرادة والتدبير فيها ، فيقرر أن السالك لا يصح أن يطلب فى مقابل عمل من أعماله جزاء أو عوضا ، لأنه ليس له فعل ولا اختيار على التحقيق ، وإنما الفاعل هو

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ص ٤٤ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٨٧ .

الله ، وهو خالق أفعال العباد جميعا ، وعلى ذلك كيف يطلب السالك جزاء على عمل ليس هو فاعله ولا مدخل له فيه ؟

ولو يسلم صوفينا جدلا بأن للإنسان إرادة وفعلا ، نجده يقرر من ناحية أخرى أن قبول عمل الإنسان متوقف فى النهاية على قبول الله له ، ومن أين يدرى الإنسان هذا القبول ؟ ، لذا نراه يحذر السالك من أن يطلب عوضا عن عمل ما قائلا له : « لا تطلب عوضا عن عمل لست له فاعلا ، يكفى من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا »(١) .

وعلى ذلك يكون الأمر كله متعلقا ابتداء وانتهاء بإرادة الله وليس بإرادة الإنسان .

ثم يحذر ابن عطاء الله السالك من أن يطلب عوضا عن عمل ما ، وذلك لأنه مطالب فى جميع أعماله بوجود الإخلاص فيها ، ويعنى الإخلاص عنده كما رأينا فى ميزان الأعمال إسقاط الارادة ، وكيف يمكن أن يوصف عمل السالك بالإخلاص إذا كان يطلب فى مقابله العوض ؟ إنه فى هذه الحالة مريب ما فى ذلك شك ، واستمع إلى ابن عطاء الله محذرا السالك من ذلك قائلا فى عبارة عميقة المعنى : « متى طلبت عوضا عن عمل طولبت بوجود الصدق فيه ، ويكفى المريب وجدان السلامة »(٢) .

ويبين ابن عطاء الله كذلك أن طاعة السالك التى تظهر عليه هدية من الله اليه ، فكيف يطلب فى مقابلها عوضا ؟ وهل يطالب عاقل مقابلا شىء أهدى إليه ؟ واستمع إليه قائلا للسالك فى تعجب بالغ : « كيف تطلب العوض عن عمل هو متصدق به عليك ؟ أم كيف تطلب الجزاء على صدق هو مهديه اليك ؟ »(٣)

وهكذا نتبين مع شيخنا المربى أن عبادة السالك للطريق ينبغى أن تكون خالصة عن حظوظ النفس ، ومتصفة بالإخلاص وأنها عبادة يتبرأ فيها السالك من حوله وقوته ، على أساس من إيمانه العميق بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله ، وإيقانه التام بأن الإنسان ليس خالقا لأفعاله .

والمتأمل فى عبارات ابن عطاء الله عن العبادة الخالصة وما انطوت عليه من المعانى يرى أنها قائمة على أساس من التحليل والتعمق وشمول النظرة ، فأين مثلا عبارة

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ص ١١٤ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩١ .

رابعة العدوية المشهورة التى قالتها حينما سئلت عن حقيقة إيمانها فقالت : « ما عبدت الله خوفا من ناره فأكون كالعبد السوء إن خاف عمل ، ولاحبا للجنة فأكون كالأجير السوء إن أعطى عمل ، ولـكن عبدته حباله وشوقا إليه »[(١)] من عبارات شيخنا السكندرى فى معنى العبادة الخاصة ؟

إن موقف شيخنا السكندرى فيما يبدو لنا موقف الصوفى الراسخ المتمكن الدال على الله ، والذى يقيم قواعد سلوكه على أساس نظرى عميق ، على حين أن موقف رابعة موقف الصوفى المعبر عن أذواقه لغلبة الحال عليه ، وفرق بين صوفى من أهل الرسوخ والتمكين وصوفى من أهل الوجد والحال .

ويرتبط بآداب العبادة الخالصة عند ابن عطاء الله آداب الإقبال على الله فى السلوك والحذر من الاستدراج على نحو ما سيتبين فيما يلى : —

٧ — الإقبال والحذر من الاستدراج فيه :

يقرر ابن عطاء الله أن السالك للطريق متى رأى لأعمال عبادته منزلة وطلب فى مقابلها الأعواض كان مغتراً بها ، ومتى كان مغتراً بها فمعنى هذا أنه دخلت على نفسه أشد آفات السلوك حجابا له عن الله ، ولذا لا يلبث أن يبتعد عن الله شيئاً فشيئا من غير شعور منه بذلك ، وفى هذه الحالة لا بد له من أن يصحح إقباله على الله ، وأن يحذر من استدراج الله له[(٢)].

ويوضح ابن عطاء الله لنا أن السالك إما أن يقبل على الله طوعا أو كرهاً ، وإن

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٢) الاستدراج لغة مأخوذ من درج بمعنى مشى ، يقال استدرجت الريح الحصى جعلته كأنه يدرج بنفسه ، واستدراج الله العبد معناه أنه كلما جدد العبد خطيئة جدد الله له نعمة وأنساه الاستغفار ، أو أن يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته (القاموس المحيط للفيروزابادى مادة « درج ») ، وفى القرآن قوله تعالى : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » (سورة القلم ، آية ٤٤) ، أى سنأخذهم من حيث لا يحتسبون ، وذلك أن الله تعالى يفتح على الناس من النعيم ما يغتبطون به ، فيركنون إليه ، ويأنسون به ، فلا يذكرون الموت ، فيأخذهم على غرتهم أغفل ما كانوا ، ولهذا قال عمر بن الخطاب لما حمل إليه كنوز كسرى : اللهم إنى أعوذ بك أن أكون مستدرجا فإنى أسمعك تقول : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » ، (شرح القاموس المحيط ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، مادة « درج ») .

من الخير له واللائق به أن يكون مقبلا على الله طوعا بدلا من أن يورد الله عليه الشدائد فيقبل عليه كرهاً ، ويكون حاله كحال العامي الذى تضطره الشدائد والمحن إلى الالتجاء إلى الله لغلبة الحس عليه وعدم رؤيته لقبضة الله الشاملة المحيطة بكل شيء(١) .

ثم يبين صوفينا أن الإقبال على الله طوعا مبعثه رؤية إحسان الله والإيمان بلطفه إيماناً تاماً ، ولذا يستحث ابن عطاء الله مريده على أن يكون إقباله بهذا الوصف ، ويحذره من أن تضطره المحن والشدائد إلى الإقبال على الله كرهاً قائلا له : « من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان »(٢) .

وإذا كان السالك فى إقباله على الله مشاهداً لإحسان الله فواجبه أن يقوم بما تقتضيه آداب العبودية المختلفة .

أما إذا قابل توالى إحسان الله إليه بدوام الإساءة معه خشى عليه من ورود العقوبة ، وهنا ينبغى عليه أن يحذر كل الحذر من أن يكون دوام إحسان الله له مع دوام الإساءة من جانبه من قبيل استدراج الله له ، فيقول ابن عطاء الله له : « خف من وجود إحسانه إليك ودوام إساءتك معه أن يكون ذلك استدراجا لك « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون »(٣) .

والاستدراج فى رأى صوفينا على ثلاثة أنواع :

١ — فمنه ما يكون استدراجاً بالعقوبة الجلية ، بحيث كلما أساء السالك أدبه مع الله أمهله الله إلى حين ، ثم أورد عليه العقوبة بغتة .

٢ — ومنه ما يكون استدراجاً بالعقوبة الخفية ، وهى عقوبة احتجاب الله عن السالك ، وتكون بقطع الأمداد عن السالك وتخليته وما يريد لنفسه ، وذلك لسوء أدبه ، وإظهاره للدعوى ، ورؤيته لعمله ، ونسبته لإرادته . وهذه العقوبة فى رأى ابن عطاء الله أشد وطأة على السالك من العقوبة الجلية لأنها تقطعه عن الوصول إلى الله من حيث لا يشعر . وإلى هذا النوع من الاستدراج بالعقوبة الخفية يقول ابن عطاء الله

---

(١) لطائف المنن ، ص ٨٩ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٦٣ .

لمريده السالك : « من جهل المريد أن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول : لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد وأوجب الإبعاد ، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد ، وقد يقام مقام البعد وهو لا يدرى ولو لم يكن إلا أن يخليه الله وما يريد »[١] .

٣ — ومن الاستدراج ما يكون فى رأى شيخنا بالكرامات وخوارق العادات وسائر المواهب الإلهية :

فهو يقرر أن السالك للطريق قد يوهب الكرامة فيحتجب بها عن واهبها ، ولذا يحذر السالك من أن يقف عند ما يمنحه من كرامات ، إذ المراد من الكرامة أن يعرفه الله بقدرته وأحديته فحسب[٢] ، لا أن الله أراد أن يهبه ما فيه حظ نفسه .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن الكرامات على نوعين : كرامات حسية ظاهرة ، وهى ما يظهر على الصوفى من خوارق العادات على اختلاف صورها ، وكرامات معنوية كالمعرفة بالله ، والخشية له ، ودوام المراقبة له ، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه ، والرسوخ فى اليقين والقوة والتمكين وغير ذلك من أحوال الصوفى المعنوية[٣] ، ويبين له أن المحققين من الصوفية لا يأبهون لخوارق العادات ، ويعتبرون الكرامات المعنوية أفضل وأجل منها .

ويحذر صوفينا السالك للطريق من أن يتشوف إلى الكرامات الحسية ، إذ أولى به أن يكون متشوفا إلى تهذيب نفسه وتقويم خلقه ، وفى ذلك يقول له : «تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب»[٤] ، ويظهر له استخفافا شديداً بخوارق العادات من الكرامات الظاهرة قائلا له : «ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة»[٥] وقائلا له أيضاً : «ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخليصه»[٦] ، إشارة منه إلى أن خوارق العادات قد تتهيأ لمن لم تكمل

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١ ، ص ٦٤ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٣٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٣٥ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .
(٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ .
(٦) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

له الاستقامة ، أو لمن لم يتهيأ له الخلاص عن حظوظ نفسه .

وبعد هذا كله نرى ابن عطاء الله يحذر مريده من أن تقف همته عند ما يمنحه من الكرامات الحسية أو غيرها من المواهب ، فهى فتنة له ، لو افتتن بها لاحتجب عن الله وانقطع عن الوصول ، ويبين له أن أدبه حين ورود شىء من هذه الكرامات والمواهب عليه ألا يقف عندها ، بل عليه أن يسير قدما فى طريقه غير متشاغل بشىء حتى يصل إلى مطلوبه الأسمى ، وهو الله ، واستمع إليه قائلا لمريده فى هذا : «ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذى تطلب أمامك ، ولا تبرجت ظواهر المكونات إلا ونادتك حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر! »(١) .

٨ — تعقيب :

وهكذا يتبين لنا مما سبق كيف كان ابن عطاء الله السكندرى صوفيا متمكنا مرشداً مريده إلى آداب السلوك فى الطريق إلى الله .

والملاحظ أن حكم ابن عطاء الله القصيرة التى يعبر بها عن آداب السلوك المختلفة فى التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والمنع والإخلاص فى الأعمال والعبادات والإقبال والحذر من الاستدراج ، عبارات فيها تدقيق وتعمق ، وطرافة فى التفكير ، وتركيز فى القول ، مما يدل على نضوج روحى ، واكتمال علمى ، وبراعة نادرة فى تصوير أدق أحوال السالك التى تتعاقب على نفسه أبان سلوكه .

وتعتبر آداب السلوك عند صوفينا — إذا نظرنا إليها من الناحية السيكولوجية — تعبيراً ذوقياً محكما عن خبرات وجدانية يدونها صاحبها بعد تصفح عميق لبواطن نفسه حال سلوكها ، وهى بهذا قائمة على أساس استبطانى ومعبرة عن أذواق ذاتية ليس من اليسير على غير الصوفية فهم ما تنطوى عليه من المعانى الدقيقة ، وعلى العكس من هذا الصوفية — أو كثير ممن يكون لديهم استعداد وجدانى لحالات التصوف —

---

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١ ، ص ٢٦ .

فإنهم يجدون لهذه العبارات المعبرة عن آداب السالك مع الله صدى قويا فى نفوسهم ونفاذا عجيباً إلى أفئدتهم .

وإذا نظرنا إلى آداب السلوك عند ابن عطاء الله من الناحية الأخلاقية ، وجدناها مستندة إلى فكرة أخلاقية بعينها هى شرية النفس الأمارة وما يصدر عنها بمقتضى طبعها الردىء من الأفعال ، وقد رأينا لهذا كيف تحذر جميع آداب السلوك بلا استثناء السالك من الركون إلى نفسه ، ومن طلب الحظوظ لها حال سلوكه ، سواء أكانت هذه الحظوظ جلية أم خفية .

وبالإضافة إلى هذا تعنى آداب السلوك عند صوفينا بما ينبغى أن يكون عليه سلوك السالك ، فهى بهذا تضع أنماطاً مثالية للسلوك ، وبعبارة أخرى ترسم للسالك القواعد العامة التى لا ينبغى أن يحيد عنها .

ومن الناحية الميتافيزيقية ، تقوم جميع آداب السلوك التى رأينا عند صوفينا على أسس ثلاثة :

(١) سبق تدبير الله للإنسان منذ الأزل .

(٢) لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله .

(٣) ليس الإنسان خالقاً لأفعاله بما فيها من طاعة ومعصية ، وإنما خالقها الله .

لذا رأينا كيف يوجب ابن عطاء الله على السالك أن يكون بلا تدبير فى تسببه أو تجرده ، وأن يكون خاضعاً على الدوام لحكم وقته ، فلا يحدث فيه بإرادته شيئا ، وأن يكون مسقطاً لحظ الإرادة فى الطلب ، ومتحققاً بالإخلاص — أو إسقاط التدبير — فى أعمال سلوكه وعباداته ، ومحاذرا فى الإقبال والاستدراج من الركون الى ما يريد لنفسه . وهكذا يدير ابن عطاء الله آداب سلوكه — مهما اختلفت صور التعبير عنها لفظاً — حول محور واحد بعينه هو إسقاط الإرادة والتدبير ، إيمانا بالقدر ، وبسبق تدبير الله للإنسان .

ويضاف إلى ما تقدم أن آداب السلوك ترينا كيف يتصور شيخنا السكندرى

صلة الله بالإنسان . فهو يتصور الله على أنه الموجود الأسمى الذى يطمح السالك الى الوصول اليه ، وهذا الموجودالأسمى ، الله ، مريد بإرادة مطلقة لا يحدها شيء ، ويخضع لهاالوجود كله ، ومن ثمة لا مجال للقول بأن أفعال الله معللة بشيء من جانبالإنسان ، وقد رأينا صوفينا لهذا ينكر أن تكون أعمال العبادات والطاعات من جانب السالك علة فى الوصول الى الله ، أو يكون توجه السالك بالطلب علة لعطاء الله له ، ورأيناه يكرر النصح لمريده السالك فى عبارات قوية بعدم اعتماده على أعمال عباداته بمعنى رؤيتها منسوبة إلى ارادته أو موصلة له الى الله ضرورة ، وذلك لما ينبغى له من الإيمان بالإرادة الإلهية المطلقة التى تتلاشى ارادته بالقياس اليها تلاشياً تاماً .

وكثير من آداب السلوك — على نحو ما تبينا مع صوفينا — مستند الى شواهد من القرآن ، فيحاول صوفينا — كلما أمكنه — أن يذيل حكمه المعبرة عن هذه الآداب بآيات من القرآن ، وما ذلك إلا ليبين أن ما تنطوى عليه حكمه من المعانى الصوفية متمش معها أو مستمد منها .

الفصل الخامس

النفس بين المقامات والأحوال

« فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهى : التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير والاختيار مع الله » .

« حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق فى مقامات الإنزال » .

« قلما تكون الواردات الإلهية الا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد » .

(١) ما هى المقامات والأحوال ؟

(٢) المقامات : التوبة — الزهد — الصبر — الشكر — الخوف والرجاء التوكل والرضا — المحبة — المقامات وإسقاط التدبير .

(٣) الأحوال : وارادت الأحوال — الأنس — القبض والبسط — الفناء والبقاء — أقسام السالكين بالقياس إلى الأحوال — الأحوال وإسقاط التدبير .

١ — ما هي المقامات والأحوال :

الآن ، بعد أن تحقق السالك بآداب السلوك العامة ، يستطيع أن يصحح مقامات سلوكه وأحواله المختلفة ، ويترقى فيها دون أن يخشى الانقطاع عن الوصول إلى الله .

والترقى فى المقامات والأحوال عند صوفينا هو — كما سبق أن ذكرنا — المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل مجاهدة النفس ، وهى المرحلة التى ينتهى السالك منها إلى المعرفة بالله معرفة يقينية ذوقية .

والمقامات عند صوفينا السكندرى وعند غيره من الصوفية هى مراحل الطريق إلى الله ، وهى ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة ، فيقال مثلا : إن السالك متحقق بمقام التوبة إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصى والشهوات بقهر دواعيها ، ثم صار مالكا لزمامها من هذه الناحية .

ويتدرج السالك فى مقامات السلوك مجاهدا نفسه حتى يستوفى جميع المقامات ، وهذه المقامات — بتعبير علم النفس الحديث — حالات وجدانية خاصة هى مظاهر ما يتحقق به السالك من استقرار نفسى حال سلوكه .

وقد تواضع الصوفية على أن السالك لا يمكن أن يتحقق فى مقام من المقامات إلا إذا كان مشتغلا بالرياضة له ، وهو بهذا يكون كسبا له . يقول القشيرى : «المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك ، وما هو مشتغل بالرياضة له ». [١]

أما الأحوال ، فهى ما يعرض للسالك دون كسب منه ، وقد عرف القشيرى[٢] الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد من السالك ولا اجتلاب ولا اكتساب ، فالطرب والحزن والقبض والبسط والشوق والانزعاج والهيبة ، كل هذه أحوال ترد

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

على السالك فى سلوكه ولا تدوم له ، وعرف الجنيد الحال كذلك بأنه « نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم »[١] .

ومقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخل بعضها مع بعض[٢] ، بمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال ، كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات .

ويجعل ابن عطاء الله مقامات السلوك تسعة هى : التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة[٣] ، وتصنيفه للمقامات يختلف عن تصنيف الطوسى مثلا لها ، إذ يجعل الطوسى المقامات سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا[٤] ، كما يختلف عن تصنيف الغزالى لها إذ يجعلها الغزالى عشرة هى : التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة[٥] .

ويطبق صوفينا السكندرى فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى مجال المقامات فلا يراها كسبا بإرادة السالك ، لأنها لو كانت كذلك لكان للإنسان إرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية ، وهذا ما يخالف مذهبه فى نفى وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بأن الله خالق أفعال الإنسان .

وهو إلى جانب هذا يذهب إلى أنه لا يصح مقام من مقامات السلوك التسعة التى أشرنا إليها إلا إذا كان قائما على أساس إسقاط الإرادة والتدبير ، وفى هذا يقول للسالك : « فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهى التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا باسقاط التدبير مع الله والاختيار[٦] » .

---

(١) اللمع للطوسى ، ص ٤٢ .
(٢) السهروردى : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين ، حـ ٤ ، ص ٢٥٢ — ٢٥٣
(٣) التنوير ، ص ٧ — ٨ .
(٤) اللمع ، ص ٤٢ وما بعدها .
(٥) إحياء علوم الدين ، حـ ٤ ، ص ٢٥٨ وما بعدها .
(٦) التنوير ، ص ٧ — ٨

أما الأحوال ، فيظهرنا ابن عطاء الله على طائفة منها كالأنس والقبض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضور والصحو والسكر والفناء والبقاء ، وهى عنده واردة على السالك ، وورودها عليه مشعر له تماما بأنه لا إرادة له ولا تدبير مع الله .

وفيما يلى صورة للسالك بين مقامات سلوكه وأحواله عند صوفينا ، توضح كيف تتطور حياةالسالك التعبديه ، وكيف يتوصل إلى الكمال الأخلاقى بأن يعيش فى وفاق تام مع القدر ، وذلك فى المقامات ، وتكشف أيضاً عن طبيعة حياته الوجدانية وإطلاقه لعنان الشعور ، وخضوع نفسه لأحوال الوجد المختلفة ، وذلك فى الأحوال ، وهى صورة يلونها ابن عطاء الله ، بحكم مذهبه بلون من إسقاط الإرادة والتدبير .

(٢) المقامات :

١ — مقام التوبة :

التوبة عند ابن عطاء الله هى أول المقامات الصوفية ، ولا يقبل ما بعدها من المقامات إلا بها[١] . وعلى السالك أن يطلب التوبة من الله فى كل وقت من الأوقات، وذلك لأن الله تعالى ندبه اليها[٢] بقوله : « وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون[٣] » ، وبقوله : « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »[٤]

أما سبيل التوبة فهو عند ابن عطاء الله التفكر والخلوة ، وإذا أراد السالك أن يرسخ فى مقامها فعليه أن يتفكر فى أعمال نهاره ، فإذا وجد طاعة شكر الله عليها ، وأن وجد معصية وبخ نفسه عليها واستغفر الله وتاب إليه[٥] .

ويبين لنا ابن عطاء الله أن مقام التوبة أهم المقامات من حيث أن جميع المقامات الأخرى مفتقرة إليها ، ويذكر أن من علامات الوصول إلى النهايات وجود تصحيح البدايات ومن أهمها التوبة ، ويذهب إلى أن تصحيح مقام التوبة للسالك يكون بفضل

---

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢ .
(٣) سورة النور ، آية ٣١ .
(٤) سورة البقرة ، آية ٢٢٢ .
(٥) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢ — ٣ .

من الله فيقول للسالك : « ولأن يصحح الله لك مقام التوبة خير لك من أن يطلعك على سبعين ألف غيب ويفقدك إياها » (١) .

ومن أهم ما يعين السالك على التحقق بمقام التوبة عند شيخنا السكندرى الإيمان بأن إرادة الله مطلقة محيطة بكل شيء بحيث لا يخرج عنها مقدور ، ولو آمن السالك بهذا لم ييأس قط من وجود الخروج عما هو فيه من الشهوة والغفلة إلى حال الطاعة بهذه الإرادة الإلهية ، ولهذا يقول شيخنا للسالك : « من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ، وأن يخرجه من وجود غفلته ، فقد استعجز قدرة الإلهية ، وكان الله على كل شيء مقتدراً » (٢) .

ومما يبعث على التوبة أيضاً فى رأى صوفينا ، حسن الظن بالله ، فإذا وقع السالك فى ذنب من الذنوب وجب عليه ألا يستعظم ذنبه وييأس مما هو فيه يأسا يدفعه إلى عدم التوبة عنه ، فلو عرف السالك ربه بما هو عليه من صفات الحلم والكرم والفضل والمغفرة ، لاستصغر ذنبه هذا مهما عظم ، ولأقبل بذلك على التوبة غير يائس من الوصول إلى الله ، وفى هذا يقول صوفينا للسالك : « لا يعظم الذنب عندك عظمة تصدك عن حسن الظن بالله تعالى ، فإن من عرف ربه استصغر فى جنب كرمه ذنبه » (٣) ، ويقول له أيضاً مستحثا إياه على عدم يأسه عند وقوع ذنب منه ، إذ ربما يكون ذنبه هذا آخر ذنب قدره الله عليه : « إذا وقع منك ذنب فلا يكن سبباً ليأسك من حصول الاستقامة مع ربك ، فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك » (٤) . والتحقق بمقام التوبة عند صوفينا السكندرى لابد له من أن يكون متحققا بإسقاط الإرادة والتدبير (٥) :

فالتائب كما ينبغى عليه أن يتوب عن الذنوب وكبائر القلوب على اختلافها ، يجب عليه أن يتوب عن التدبير والاختيار لأنهما أقبح هذه الكبائر وتلك الذنوب .

ولما كان معنى التوبة الرجوع إلى الله تعالى من كل مالا يرضاه للسالك ، وكان

---

(١) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المنن ، ص ١٦٨ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٤٠ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٥٢ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٣٢ .
(٥) انظر : التنوير ، ص ٨ .

التدبير لا يرضاه الله له لأنه شرك بالربوبية المنفردة بالتدبير ، وكفر بنعمة العقل الذى وهبه الله له ؛ ولما كان الله لا يرضى لعباده الكفر ، كان لا بد من رجوع السالك عن التدبير . ولا يصح أن يتوب سالك عن ذنوبه ويتوهم أنه متحقق بمقام التوبة ، وبقايا التدبير لا تزال كامنة فى نفسه ، لأنه فى هذه الحالة غافل كل الغفلة عن الإيمان بحسن رعاية الله له وسبق تدبيره له منذ الأزل .

فإذا تحقق السالك بمقام التوبة واستوفى جميع أحكامه ، انتقل إلى المقام الذى يليه ، وهو مقام الزهد :

٢ — مقام الزهد :

الزهد عند ابن عطاء الله قسمان [١] : زهد ظاهر جلى ، كالزهد فى فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وما إليها من متاع الدنيا ، وزهد باطن خفى كالزهد فى الرياسة وحب الظهور وما إليها من الأمور المعنوية المتعلقة بالدنيا أيضاً .

ومبعث مقام الزهد عند صوفينا هو التأمل ، فإذا ما تأمل السالك الدنيا وجدها محلا للأغيار ، وألفاها مبعث الأحزان والأكدار ، وعندئذ يزهد فيها ، فيقول صوفينا فى هذا للسالك : «إنما جعلها محلا للأغيار ومعدنا لوجود الأكدار تزهيداً لك فيها»[٢] ، ويقول له أيضاً فى ذم الدنيا : « لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت فى هذه الدار ، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها »[٣] ، ويقول له أيضاً مستحثا إياه على عدم الاغترار بمحاسن الدنيا والعمل للآخرة : «لو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب اليك من أن ترحل اليها ، ولرأيت محاسن الدنيا قد ظهرت كسفة الفناء عليها »[٤] .

ويوجب مقام الزهد للزاهد أن يخرج من قلبه حب الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه ، ومن أجل ما يقوله ابن عطاء الله للسالك فى هذا المعنى : « كفى بك جهلا أن تحسد أهل

---

(١) التنوير ، ص ٨ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٥٨ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٢٩ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٢٤ .

الدنيا على ما أعطوا ، وتشغل قلبك بما عندهم فتكون أجهل منهم ، لأنهم اشتغلوا بما أعطوا ، واشتغلت أنت بما لم تعط »[١] .

ومن أخص معانى الزهد عند ابن عطاء الله أن يكون الزاهد متحققا بعدم الاكتراث ، فلا يفرح اذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا ييأس اذا ما أدبرت عنه ، لأنه إذا فرح بوجود شيء وحزن لفقده كان عبدا لما أفرحه بقاؤه وأحزنه فقده ، فيقول ابن عطاء الله للسالك : « ينبغى لك أيها العبد أن لا تيأس على فقد شيء ، وأن لا تركن إلى وجود شيء ، فإن من وجد شيئا فركن اليه ، أو فقد شيئا فحزن عليه ، فقد أثبت عبوديته لذلك الشيء الذى أفرحه وجوده وأحزنه فقده »[٢] .

ولكن كيف يتحقق السالك بهذا المعنى من معانى الزهد ، وهو عدم الاكتراث؟ يجيب ابن عطاء الله على هذا بأن السالك لا ينبغى أن يفرح أبدا بما يصيبه من حظوظ الدنيا . وهذا من غير شك أمر عسير كل العسر ، فمن من الناس لا يفرح بأسباب الدنيا ، ومن من الناس لا يفرح بتحقيق حظوظ نفسه؟ ولكن السالك لا بد أن يرتفع بنفسه — قدر استطاعته — فوق ما ألف الناس واعتادوا من فرح بتحقيق حظوظهم ، واستمع إلى ابن عطاء الله مستحثا السالك على الثبات وعدم الاكتراث فى عبارة قوية : « ليقل ما تفرح به ، يقل ما تحزن عليه »[٣] .

ولا يقتضى الزهد فى رأى صوفينا أن يكون الزاهد فقيراً لا يملك شيئاً من أسباب الدنيا ، بل قد يتفق الزهد مع وجود هذه الأسباب ، وعلامة زهد الزاهد المتسبب إيثاره مما يملك ، كما أن علامة زهد الزاهد المتجرد وجود الراحة النفسية من الفكرة فى الأسباب ، يقول ابن عطاء الله : « وللزاهد فى الدنيا علامتان : علامة فى فقدها وعلامة فى وجدها ، فالعلامة التى فى وجدها الإيثار منها ، والعلامة التى فى فقدها وجود الراحة منها ، فالإيثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لنعمة الفقدان »[٤] .

---

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ١١ .
(٢) التنوير ، ص ٦١ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٥٦ .
(٤) التنوير ص ٢٥ .

ويتعمق ابن عطاء الله بعد هذا فى تحليل ما يبعث السالك للطريق على الزهد ، ويظهرنا على أن هناك باعثين : باعث متعلق بالإيمان بالحياة الأخروية إيماناً تاماً ، بحيث إذا آمن السالك بلقاء الله فى الدار الآخرة ، وأن هذا اللقاء قريب ، استحقر الدنيا وجعلها ممراً يعبر منه إلى الله ، وباعث آخر مستند إلى أساس ميتافيزيقى من تفسير الوجود ، بحيث إذا آمن السالك بأنه لا يتصف بالوجود الحق إلا الله ، وبأن الكون كله بما فيه من كائنات ليس له رتبة الوجود الحقيق ، أو وجوده أمر متوهم ، زهد فيما لا وجود له على التحقيق ، بل ارتفع عن هذا الزهد ذاته إلى عدم الزهد ، فما لا وجود له لا يتعلق به زهد ولا ترك .

وإلى الباعث الأول يشير ابن عطاء الله بقوله : «وكذلك الإيمان إذا تحقق به من قام به أورثه الزهد فى الدنيا ، لأن الإيمان بالله يوجب لك التصديق بلقائه ، وعلمك بأن كل آت قريب يوجب لك شهود قرب ذلك ، فيورثك ذلك الزهد فى الدنيا »[1] .

أما الباعث الثانى فيقول عنه ابن عطاء الله : « الحقيقة تقتضى أن الزاهد فى الدنيا مثبت لها ، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها ، . . . ومثل زهد الزاهد فيما يزهد فيه فناء الفانى عما فنى عنه ، فإثبات أنك فان عن الشىء إثبات لذلك الشىء ، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك ، ولنا فى هذا المعنى أبيات كتبت بها لبعض إخواننا يسمى حسناً :

حسن بأن تدع الوجود بأسره   حسن فلا يشغلك عنه شاغل
ولئن فهمت لتعلمن بأنه   لا ترك إلا للذى هو حاصل
ومتى شهدت سواه فاعلم أنه   من وهمك الأدنى وقلبك ذاهل
. . . . »[2]

ويطبق صوفينا فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى مجال الزهد ، فيقرر أن

---

(١) لطائف المنن ، ص ١٠١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠١ .

مقام الزهد لا يصح للسالك للطريق إلا بالخروج عن التدبير خروجاً تاماً ، فيشرح ذلك قائلا : « وكذلك لا يصح الزهد إلا بالخروج عن التدبير ، لأن مما أنت مخاطب بالخروج عنه والزهد فيه تدبيرك ، إذ أن الزهد زهدان : زهد ظاهر جلى ، وزهد باطن خفى ، فالظاهر الجلى الزهد فى فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك ، والزهد الخفى فى الرياسة وحب الظهور ، ومنه (أى من الزهد الخفى) الزهد فى التدبير مع الله »[1] .

ويلى مقام الزهد عند ابن عطاء الله مقام الصبر ، وفيما يلى بيانه :

٣ — مقام الصبر :

يقسم ابن عطـاء الله الصبر إلى ثلاثة أقسام : صبر عن المحرمات ، وصبر على الواجبات ، وصبر عن التدبيرات والاختيارات[2] .

ولما كان المتحقق بمقام الصبر هو الصابر عما لا يحبه الله له ، ومما لا يحبه الله له التدبير معه والاختيار ، كان لا بد للصابرين من أن يتخلى عن تدبيره واختياره ، ولا يصح صبره بدون ذلك[3] .

ويبين لنا ابن عطاء الله أن الصبر عن المحرمات هو الصبر عن الحظوظ البشرية ، وأن الصبر على الواجبات هو الصبر على لوازم العبودية[4] ، وأى شىء من لوازم العبودية لله تعالى يكون أوجب على السالك من إسقاط التدبير مع الله ؟

وللأكابر من الصوفية فى رأى صوفينا أيضاً صبر من نوع[5] خاص : فهم يصبرون على كتم الأسرار التى تعرض لهم ، وعلى فقد الركون إلى الآثار ، وعلى عدم الوقوف مع الأنوار والاحتجاب بها عن الله ، وعلى حمل الأذى من الخلق ،

---

(١) التنوير ، ص ٨ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٨ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٨ .
(٥) لطائف المنن ، ص ٨٣ .

وعلى الثبوت لمجارى القضاء ، وعلى مكارم الأخلاق ، وعلى غير هذا مما هو شأن الكمل من الصوفية .

ويرى ابن عطاء الله أن تحقق السالك بمقام الصبر يكون بمحض العناية الإلهية، بحيث إذا أراد الله أن يقوى السالك على ما يريد أن يورده عليه من أحكامه ، ألبسه تعالى من أنوار وصفه وكساه من وجود نعته، فتنزلت الأقدار وقد سبقت إلى السالك الأنوار ، فكان السالك بربه لا بنفسه ، وعندئذ يقوى على تقبل المقادير مهما يكون فيها من شدة وألم . وما دام السالك مؤمناً إيماناً تاماً بالقدر ، ومشاهداً لحسن اختيار الله وجماله ولطفه به وعطائه له ، ومتحققاً بإسقاط التدبير والاختيار مع الله ، فهو لا يجزع بوجود المصائب وورود الشدائد ، بل يصبر على ما يريد الله مؤمناً بأن ألطاف الله لا تنفك عن أقداره. واستمع الى ابن عطاء الله مبيناً هذه الأسباب التى تدعو السالك الى الصبر، وكونها فضلا من الله يمن به على من يخصهم بعنايته : « اعلم أن الحق سبحانه اذا أراد أن يقوى عبداً على ما يريد أن يورده عليه من وجود حكمه ألبسه من أنوار وصفه ، وكساه من وجود نعته ، فتنزلت الأقدار وقد سبقت إليه الأنوار ، فكان بربه لا بنفسه ، فقوى لأعبائها وصبر للأوائها : وإنما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار ، وإن شئت قلت : وإنما يعينهم على حمل الأحكام فتح باب الأفهام ، وإن شئت قلت : وإنما يعينهم على حمل البلايا واردات العطايا ، وإن شئت قلت : وإنما يقويهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على وجود حكمه علمهم بوجود علمه ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على ما جرى عليهم بأنه يرى ، وإن شئت قلت وإنما يصبرهم على أفعاله ظهوره عليهم بوجود جماله ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على القضا علمهم بأن الصبر يورث الرضا ، وإن شئت قلت . انما يصبرهم على الأقدار كشف الحجب والأستار ، وإن شئت قلت : وإنما يقويهم على أثقال التكليف ورود أسرار التصريف ، وإن شئت قلت : إنما يصبرهم على أقداره علمهم بما أودع فيها من لطفه وابراره ، فهذه عشرة أسباب توجب صبر العبد ، وثبوته لأحكام سيده ، وقوته عند ورودها ، وهو (أى

الله تعالى) المعطى لـكل ذلك بفضله ، والسـان بذلك على ذوى العناية من أهله»[١] .

فالصبر عند صوفينا إذن ليس كسبا للعبد ، وإنما هو فى النهاية محض فضل من الله ، يمن به على من يختصهم بعنايته ، هذا إلى جانب قيام الصبر على أساس الإيمان التام بالقدر وإسقاط الإرادة والتدبير والاختيار ، وهكذا يتبين فى وضوح إلى أى حد تعمل فـكرة ابن عطاء الله فى الإيمان بالقدر وإسقاط الارادة والتدبير عملها فى تشكيل آرائه الصوفية فى مقام من أهم مقامات السلوك .

ويلى مقام الصبر فى تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقام الشكر :

٤ — مقام الشكر :

والشكر عند ابن عطاء الله ثلاثة أقسام[٢] : شكر اللسان ، وهو التحدث بالنعمة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وأما بنعمة ربك فحدث[٣] » ، وشكر الأركان وهو العمل بطاعة الله وفيه يقول تعالى : « اعملوا آل داود[٤] شكرا ، وشكر الجنان ، وهو الاعتراف بأن الله وحـده هو المنعم ، وأن كل نعمة بأحد من العباد فهى منه وحده ، وفيه قوله تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله »[٥] .

ولـكل إنسان عند شيخنا السكندرى بحسب حاله نوع من الشكر :[٦] فإذا كان الإنسان ذا علم فشكره لله على ما هو فيه من نعمة العلم التبيين والإرشاد للناس ، وإذا كان ذا غنى فشكره فى هذه الحالة يكون بالبذل والإيثار للعباد . أما إذا كان ذا جاه وسلطان فشكره لله يكون بدفع الأضرار والأنـكاد عمن يشملهم جاهه وسلطانه .

ومن خلال كلام صوفينا عن الشكر نتبين صورة لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الفاضل عنده ، فهو يرى واجبا على العلماء فى المجتمع هداية الناس ،

(١) التنوير ، ص ٤ .
(٢) لطائف المنن ، ص ١٢٨ .
(٣) سورة الضحى ، آية ١١ .
(٤) سورة سبأ ، آية ١٣ .
(٥) سورة النحل ، آية ٥٣ .
(٦) لطائف المنن ، ص ١٢٨ .

وهذا يقتضى منهم ألا يضنوا على غيرهم بما علموا ، وهو يعنى أيضا ألا يكون العلم شأن طبقتهم فحسب ، بل ينبغى أن يكون حظا مشتركا بين الناس جميعا ، يفيدون منه فى تهذيب أخلاقهم ورقى حياتهم . وكذلك يرى صوفينا أن الأغنياء لا بد لهم من أن يتحققوا فى حياتهم بالإيثار فيعطفون على الفقراء ويبذلون إليهم مما فى أيديهم ، وإذا كان واجب الأغنياء فى المجتمع البذل والإيثار ، فواجب الحكام والسلاطين ومن إليهم أيضا ممن يقودون زمام الناس ، ويوجهون حياتهم ، أن يدفعوا عن الناس ما يكون فيه ضررهم ، وأن يكونوا محققين للعدالة الاجتماعية ، وبهذا يفهم ابن عطاء الله مقام الشكر فهما شاملا عميقا يدل على أنه لم يكن من الصوفية الذين ينزوون تعبدا وتأملا ويجهلون كل شىء عن حياة المجتمع الذى يعيشون فيه .

وللشكر عند صوفينا ظاهر وباطن (١) : فظاهر الشكر امتثال السالك لأوامر الله واجتناب نواهيه ، أما باطنه فشهود النعمة من الله والإقرار بها .

ويؤكد ابن عطاء الله ضرورة شكر السالك للنعم ، فإن هذا الشكر هو الموجب لبقائها وزيادتها فيقول للسالك : « من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها » (٢) ، ويقول لإخوانه من أهل الإسكندرية فى هذا المعنى : « . . . . وقد ضمن الله المزيد للشاكرين وما استثنى ، فقال عز من قائل : « لئن شكرتم لأزيدنكم » ، فإذا كان ضمن لهم الزيادة على ما أعطاهم فكيف لا يديم عليهم ما كان منحهم أولا ؟ ألا إن من أحب بقاء شىء قيده بعقاله خيفة زواله ، فقيدوا نعم الله فيكم بوجود الشكر » (٣) .

ويحذر ابن عطاء الله السالك من أن يكون جاهلا بنعم الله عليه حال وجودها ، وليخش أن يسلبها الله عنه فيعرفها بعد هذا السلب ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله له : « من لم يعرف قدر النعم بوجدانها عرفها بوجود فقدانها » (٤) .

---

(١) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المنن ، ص ١٦٩ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٦٢ .
(٣) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المنن ، ص ١٦٩ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٤٢ .

ويبين ابن عطاء الله أن أدب السالك أن يكون قائما على الدوام بشكر الله بحيث إذا وردت عليه النعم لم يشغله فرحه بها عن شكر المنعم، لأن هذا دال على عدم صدقه فى عبوديته لله، وفى هذا يوجه ابن عطاء الله الخطاب للسالك قائلا له : « لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك ، فإن ذلك مما يحط من وجود قدرك» [١] .

ولكن ماذا يكون موقف السالك إذا ما أسدى إليه أحد من الخلق معروفا ؟

يجيب شيخنا السكندرى على هذا بأن السالك يجب عليه أن يقوم بواجب الشكر للخلق لأن الشريعة تقتضى منه ذلك . وإن كانت الحقيقة تقتضى منه أن يعلم يقينا أن الله هو الذى يمن على الإنسان وليس الخلق،لأن الله هو المنفرد فى ملكه بالمنة . غاية ما فى الأمر أن الله أراد أن يجرى المنة على أيدى عباده ليوصلها الى من يشاء ممن يختصهم بعنايته، وإلى هذا كله الإشارة بقول صوفينا فى حكمة من حكمه : « إن كانت عين القلب تنظر أن الله واحد فى منته ، فالشريعة تقتضى أنه لا بد من شكر خليقته »[٢] .

ولا يفوت ابن عطاء الله — كعادته — أن يطبق فكرته فى إسقاط التدبير فى مقام الشكر . فيبين[٣] لنا أن معنى الشكر هو أن لا يعصى الإنسان الله فى مقابل نعم الله عليه ، ولما كان العقل هو أعظم نعم الله على الإنسان،وهو الذى يميز الإنسان على الجمادات ، وجب على السالك ألا يعصى الله فى مقابل نعمة العقل ، فيكون مدبراً بعقله ، فلولا هذا العقل لم يكن الإنسان من المدبرين مع الله ، إذ الجمادات والحيوانات لا تدبير لها مع الله لفقدان العقل الذى من شأنه النظر إلى العواقب والاهتمام بها ، وعلى هذا فالشكر لله على نعمة العقل يوجب إسقاط التدبير معه ، ولا يصح مقام الشكر لسالك فى قلبه نوازع التدبير والإرادة .

ثم يأتى بعد مقام الشكر مقاما الخوف والرجاء ، وفيما يلى بيانهما :

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ح ٢ ، ص ٤٣ .
(٢) نفس ، المرجع ح ٢ ، ص ١٥١ .
(٣) انظر التنوير ، ص ٨ .

٥ — مقاما الخوف والرجاء :

الخوف والرجاء عند ابن عطاء الله مقامان من مقامات السلوك وليسا من أحواله كما هو الشأن عند بعض الصوفية[1]، وهما يتقسمان نفس السالك فى طريقه إلى الله .

فالسالك يتحقق بمقام الخوف حينما يخشى أن يسلبه الله ما هو عليه من أحوال ومقامات لعلمه بأن الله ذو حكم نافذ ومشيئة قاهرة ، ومتى أراد أن يسلبها عنه فعل ذلك ، ولا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون ، ويقول صوفينا فى مناجاته : « إلهى حكمك النافذ ومشيئتك القاهرة لم يتركا لذى حال حالا ولا لذى مقال مقالا »[2] ، ويشرح الرندى هذه العبارة بقوله : « شهود هذا المعنى يوجب للعبد مقام الخوف والتحقق فيه ، فإذا كان ذا قول سديد وحال حميد لم يقطع ببقاء ذلك ، ولم يغتر بما هنالك لنفوذ حكم الحق تعالى وقهر مشيئته »[3] .

وخوف الصوفية من أن تسلب عنهم أحوالهم ومقاماتهم هو خوف الخاصة ، وهو يختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله لهم عند وقوع المعصية منهم ، كما يخافون على أجسادهم من النار ، فيقول ابن عطاء الله فى هذا : « . . . العامة لم تنفذ بصائرهم إلى شهود خلع الحق عليهم من إيمان وإسلام ومعرفة وتوحيد ومحبة ، وعلموا أن الله تعالى قد تواعد أهل معصيته بعقوبته فخافوا من الوقوع فى المعصية لئلا يكون ذلك سبب وقوع العقوبة بهم ، فكان خوفهم إشفاقا على نفوسهم من عقوبة الله ، أما أهل الخصوصية فأعطاهم الحق من نوره ما أشهدهم به ما كساهم من خلع منته ، فعملوا على صيانتها ليقدموا بها عليه لم تتدنس ولم تتغير طاهرة نقية . . »[4] .

على أن خوف السالك من أن تسلب عنه أحواله ومقاماته لا ينبغى أن يستبد به ، وعلى السالك ألا يفقد الرجاء فى الله ، فهو إذا خوّف ينبغى أن يعلم أن من وراء خوفه وما به خوف أوصاف المرجو الذى لا ينبغى أن يقنط من رحمته ، ولا أن يؤيس من

---

(١) يعتبر الطوسى مثلا الخوف والرجاء من جملة الأحوال (انظر اللمع ، ص ٥٥ وما بعدها) .
(٢) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، ح ٢ ، ص ١١٣ .
(٣) نفس المرجع ، ح ٢ ، ص ١١٣ — ١١٤ .
(٤) لطائف المنن ، ص ١١٢ .

منته ، وأن الله ما خوفه إلا ليجمعه عليه وليرده بذلك إليه[1]، وبهذا يكون الخوف باعثاً على الرجاء .

ويبين لنا صوفينا أن الباعث على مقام الرجاء أيضاً نظر السالك إلى ما من الله إليه من نعم وأفضال متتالية ، وعندئذ يقوى أمله ويحسن ظنه بالله ، أما إذا داوم السالك النظر إلى ما منه إلى الله من معصية ومخالفة فلن يخرج عن نطاق الخوف ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليه ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك اليه »[2] .

وأهم شرط من شروط الرجاء عند ابن عطاء الله أن يقارنه عمل ، وإلا كان مجرد أمنية ، والتمنى مخالف للعبودية وما تقتضيه من إسقاط التدبير . وعلى هذا ينبغى على السالك ألا يقف موقفاً سلبياً ، وإنما عليه فى سلوكه مداومة أعمال طاعته وعبادته التى يتقرب بها إلى الله ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله فى حكمه من حكمه المقترنة بالعمق والنفاذ وشمول النظرة : « الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية »[3] .

أليست هذه الحكمة العطائية فى معنى الرجاء جديرة بأن يفيد الناس منها فى حياتهم اليومية ؟ ان الإنسان منا كثير ما ينطوى على نفسه متمنياً لها الأمانى المختلفة ، فيضيع وقته فى التمنى ، ولا يصل الى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمنى بالعمل لوصل — أو ساهم على الأقل فى الوصول — إلى هذا الذى يتمناه دون ما أضاعة وقت .

حقاً إن الرجاء عند صوفينا — وكما ينبغى أن يكون عند جميع الناس — لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق فى سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعاً الى العمل الإيجابى المنتج ، وليس دافعاً الى الهروب والنكوص وإضاعة الوقت فى التخيلات والأوهام الكاذبة .

ويبعث الرجاء أيضاً عند ابن عطاء الله على مقام الخوف . فالسالك المتحقق بمقام الرجاء يخاف عادة من غيب المشيئة الإلهية ، ويخاف أن يكون ما هو فيه من الرجاء

(١) لطائف المنن ، ص ١٠٣ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، ح ١ ، ص ٢٣٧ .
(٣) نفس المرجع ، ح ١ ، ص ٧٩ .

اختباراً لعقله ، أو حجابا له عن الله ، وفى هذا يقول ابن عطاء : « واذا رجوا (أى الصوفية) خافوا ، يخافون غيب مشيئته الذى هو من وراء رجائهم ، وخافوا أن يكون ما أظهر من الرجاء اختباراً لعقولهم ، هل تقف مع ظاهر الرجاء أو تنفذ الى خوف ما بطن من مشيئته ، فلذلك استثار الرجاء خوفهم »[١] .

ويقول ابن عطاء الله عن تحققه هو على الدوام بمقامى الخوف والرجاء وكيفية تعاقبهما على نفسه فى مناجاته : « إلهى إن رجائى لا ينقطع عنك وإن عصيتك ، كما أن خوفى لا يزايلنى وإن أطعتك »[٢] .

ويذهب صوفينا السكندرى إلى أن مقامى الخوف والرجاء لا يصحان إلا بإسقاط التدبير[٣] ، شأنهما فى هذا شأن جميع مقامات السلوك الأخرى ، فإذا كان السالك متحققا بمقام الخوف فمعنى هذا أن سطوات الخوف متوجهة إلى قلبه تام التوجه ، وإذا كانت سطوات الخوف متوجهة إلى قلبه لم يستروح إلى وجود التدبير ، وبعبارة أخرى لا يجتمع الخوف من الله والتدبير معه فى وقت معا .

وكذلك إذا كان السالك متحققا بمقام الرجاء ، فمعنى هذا أن قلبه قد امتلأ فرحا بالله ، وأنه مشغول بمعاملة الله — لأن الرجاء لابد أن يكون مقترنا بالعمل المتواصل — فأى وقت للراجى يمكنه فيه أن يدبر مع الله .

ويلى مقامى الخوف والرجاء فى تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقاما الرضا والتوكل .

٦ — مقاما الرضا والتوكل :

والرضا عند ابن عطاء الله هو التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها .

ويبين لنا ابن عطاء الله أن مقام الرضا مستند إلى قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »[٤] ، وإلى قوله صلى الله عليه وسلم : «ذاق طعم الإيمان من رضى بالله» ،

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٣ .
(٢) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١٢٢ .
(٣) التنوير ، ص ٨ .
(٤) سورة المائدة ، آية ١١٩ .

ويفسر لنا هذا الحديث الأخير بأن من لم يتحقق بالرضا لم يذق حلاوة الإيمان ، ويكون إيمانه صورة لا روح فيها ، وظاهرا لا باطن له ، ومرتسما لا حقيقة تحته . وأن من يتحقق بالرضا يرضى بالله ربا ، ويستسلم له ، وينقاد لحكمة ، ويلقى قياده إليه ، فيجد عندئذ لذاذة العيش وراحة التفويض . ثم إذا رضى السالك بالله ربا كان له الرضا من الله ، مصداقا لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » .

واستناد الرضا عند ابن عطاء الله السكندرى وعند غيره من الصوفية على هذا النحو إلى مصدر إسلامى ينفى ما يقرره هورتن فى بحث له عن أصل التصوف من أن الرضا عند صوفية المسلمين فكرة هندية الأصل [١] .

ولا يجعل ابن عطاء الله الرضا كسبا للسالك ، وإنما يجعل مرده فى النهاية إلى العناية الإلهية ، وفى هذا يقول : « ولا يكون الرضا بالله إلا مع الفهم ، ولا يكون الفهم الا مع النور ، ولا يكون النور إلا مع الدنو ، ولا يكون الدنو إلا مع العناية... [٢] »

وتحقق السالك بمقام الرضا هو فى الحقيقة لازم تحققه بمقام التوكل ، وبذلك يكون بين الرضا والتوكل ارتباط وثيق للغاية . فالراضى بأحكام الله — كما يقول صوفينا — والخاضع لمقاديره تعالى ، يكون ملقيا قياده الى الله فى كل أموره ، ومعتمداً عليه ، وواثقا به فى إيصال المنافع إليه ، وهذه هى صفة المتوكل على الله [٣] . فبمث مقام التوكل الإيمان التام بأن الأمور كلها بيد الله ، وإليه إشارة صوفينا بقوله فى الحكم : « ومن أيقن أن الله يطلبه صدق الطلب إليه ، ومن علم أن الأمور بيد الله انجمع بالتوكل عليه » [٤] ، وقوله هذا مشير إلى الآية الكريمة : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » [٥] .

ويبين ابن عطاء الله أن مقامى التوكل والرضا لا يصحان أيضاً إلا بإسقاط التدبير ،

---

(١) قارن : الدكتور أبو العلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون ونقلها الدكتور عفيفى إلى العربية ، القاهرة ١٩٤٧ م ، مقدمة المعرب ص ط .

(٢) التنوير ، ص ٧ .

(٣) التنوير ، ص ٨ .

(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

(٥) سورة هود ، آية ١٢٣ .

وفى هذا يقول : « ويناقض (التدبير) أيضاً مقام التوكل ، وذلك لأن المتوكل على الله من ألقى قياده إليه ، واعتمد فى كل أموره عليه ، فمن لازم ذلك عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير ، وتعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أبين من تعلقه بسائر المقامات . . . . ويناقض (التدبير) أيضاً مقام الرضا ، وهو بين لا إشكال فيه ، وذلك لأن الراضى قد اكتفى بسابق تدبير الله فيه ، فكيف يكون مدبراً معه ، وهو قد رضي بتدبيره ؟ ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب غثاء التدبير ، فالراضى عن الله بسطه نور الرضا بأحكامه فليس له تدبير مع الله . . . »[1].

ويلى مقامى الرضا والتوكل فى التصنيف العطائى للمقامات مقام المحبة ، وهو آخر المقامات فيه :

٧ — مقام المحبة :

المحبة عند صوفينا السكندرى من أجل مقامات اليقين ، ولكنه لا يعتبرها أكمل المقامات التى يتحقق بها السالك فى طريقه إلى الله ، إذ يفضل عليها مقام الرضا ، وذلك لأن الراضى متجرد عن حظوظ نفسه وعن طلب هذه الحظوظ لها ، وتستوى عنده جميع الأحوال الواردة عليه من الوصل والقطع، أو القرب والبعد ، لرضاه عن الله فى جميعها ، ولا كذلك المحب فهو يريد دوام الوصلة وشهود محبوبة ، فهو مع ما يريد لنفسه ، وبذلك يكون مقامه دون مقام الرضا ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « اعلم أن المحبة هى من أجل مقامات اليقين حتى اختلف أهل الله أيهما أتم مقام المحبة أم مقام الرضا ، وإن كان الذى نقول به أن مقام الرضا أتم لأن المحبة ربما حكم سلطانها على المحب وقوى عليه وجود الشغف فأداه ذلك إلى طلب مالا يليق بمقامه ، ألا ترى أن المحب يريد دوام شهود الحبيب ، والراضى عن الله راض عنه أشهده أم حجبه ؟ المحب يحب دوام الوصلة ، والراضى عن الله راض عنه وصله أم قطعه إذ ليس هو مع مايريد لنفسه بل إنما هو مع ما يريد الله له ، والمحب طالب لدوام مراسلة الحبيب والراضى لا طلب له ، ولنا فى هذا المعنى شعر :

(١) التنوير ، ص ٨ .

وكنت قديماً أطلب الوصل منهم ⠀⠀ فلما أتانى العلم وارتفع الجهل
تيقنت أن العبد لا طلب له ⠀⠀ فإن قربوا فضل وإن بعدوا عدل
وإن ظهروا لم يُظهروا غير وصفهم ⠀⠀ وإن ستروافالستر من أجلهم يحلو[1]

وابن عطاء الله حين يجعل مقام الرضا أكمل من مقام المحبة ، يخالف الغزالى الذى يجعل المحبة أكمل المقامات وأعلاها شأنا ، ويعتبر الرضا مجرد ثمرة من ثمراتها على نحو ما يستفاد من قوله : « ... المحبة لله هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع مع توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها . . . »[2] .

وتفضيل ابن عطاء الله لمقام الرضا على مقام المحبة ليس إلا نتيجة لازمة عن فكرته الموجهة لمذهبه الصوفى ، ونعنى بها إسقاط الإرادة والتدبير ، فهو يرى أن مقام الرضا الذى يتحقق فيه السالك بالرضا عن الله فى جميع أحكامه إيمانا منه بالقدر ، وبما يستتبعه هذا من إسقاط الإرادة والتدبير يكون أكمل من مقام المحبة الذى يكون فيه السالك واقفا مع ما يريد لنفسه من الوصلة بالله أو غيرها من الحظوظ ، ولهذا نجده يشير أيضا الى أن من أخص معانى المحبة أن يكون المحب متحرراً عن طلب الأعواض ، وبعبارة أخرى أن يكون متحرراً فى حبه عن طلب الحظوظ لأن هذا مظهرإرادته لنفسه ؛ وهو قبيح منه فى السلوك بالقياس إلى ماينبغى عليه من أن يكون مسقطا لإرادته وحظوظها على الدوام ، وإلى هذا الإشارة بقولة فى حكمة من حكمه : « ليس المحب الذى يرجو من محبوبه عوضا أو يطلب منه غرضا ، فإن المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له[3] » .

ولهذا لن يكمل السالك للطريق فى مقام المحبة فى رأى صوفينا إلا إذا كان متحققا مع المحبة بترك الإرادة والتدبير والتخلى عن حظوظ النفس بالكلية ،

---

(١) لطائف المنن ، ص ٣١ — ٣٢ .
(٢) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٢ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

فيقول ابن عطاء الله في هـذا : « ويناقض (التدبير) أيضا مقام المحبة ، إذ المحب مستغرق في حب محبوبه ، وترك الإرادة معه عين مطلوبه ، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عن ذلك حبه لله ، ولذلك قال بعضهم : من ذاق شيئاً من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه »(١) .

٨ — المقامات وإسقاط التدبير :

تبينا فيما سبق المقامات التسعة التي يتدرج فيها السالك للطريق ، وهي التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، وتبينا أن كل مقام منها لايصبح إلا بإسقاط الإرادة والتدبير .

والحق أن محاولة ابن عطاء الله إرساء جميع مقامات السلوك على إسقاط الإرادة والتدبير محاولة لاتخلو من تمحل ظاهر ، إذ أن ترقي السالك في مقاماته مجاهدا نفسه لا يمكن أن يتفق مع إسقاط الإرادة ، وذلك لأن الترقي في المقامات هو ذاته عمل إرادي يقوم به السالك . خذ التوبة مثلا ، التي هي رجوع السالك عن معاصيه وكفه عن شهواته ، تجدها عملا تتجلى فيه وظيفة الإرادة بوضوح ، فكيف يتوب السالك عن تدبيره لنفسه في التوبة ؟ أنه في هذه الحالة يتوب عن تدبيره للتوبة ، وتلك لعمري نتيجة غريبة حقاً !

وإذا كان الصوفية قد تواضعوا على أن المقام هو ما يكون بكسب العبد ، وذكروا أن «الأحوال مواهب والمقامات مكاسب » ، وإن «المقامات تحصل ببذل المجهود (٢) » ، فإن صوفينا لايتواضع معهم على أن المقامات تحصل للسالك بكسبه ؛ إذ لو سلم بهذا لسلم بأن للإرادة الإنسانية وجودا حقيقيا ، وبأن لها مدخلا في تحقق السالك بمقاماته ، وهو ما ينافي مذهبه في إسقاط الإرادة والتدبير ، ولهذا رأينا كيف أدخل صوفينا عند الكلام عن مقامات التوبة والصبر والرضا فكرة العناية الإلهية في مجالها ، بحيث يشعر الباحث المدقق بأن ابن عطاء الله لا يريد أن يجعل المقامات كسبا للعبد بقدر ما يريد أن يجعلها منة من الله يمن بها على من يشاء من السالكين .

---

(١) التنوير ، ص ٨ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

وإذا كانت مقامات السلوك عند صوفينا تحصل بمحض العناية الإلهية ، ففيم إذن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها التوبة وتعويدها الزهد وتعليمها الصبر . . الخ ؟ .

لو أن ابن عطاء الله ذهب إلى أن لإرادة السالك مدخلا فى تحققه بالمقامات ، غاية ما فى الأمر أن أدبه ألا يراها منسوبة إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله ، لما كان هنالك تعارض ظاهر بهذا الصدد .

ولكن ابن عطاء الله فيما يبدو لا يريد هذا التعليل ، وإنما يريد أن يمضى مع مذهبه فى إسقاط الإرادة والتدبير إلى النهاية ، فيجعل مقامات السلوك — التى هى فى رأينا مظهر حقيقى لإرادة السالك — مردودة فى النهاية إلى الإرادة الإلهية التى شاءت للسالك أن يتحقق بها ، وبهذا يكون الإنسان بلا فعل أو كسب ، ويتبين بوضوح أن المذهب العطائى فى حقيقته مذهب جبرى لا يسلم بوجود إرادة حرة للإنسان .

والآن بعد أن تبينا كيف يتدرج السالك فى مقاماته مسقطاً لإرادته وتدبيره عند صوفينا ، وكيف يتحقق فى حياته التعبدية بما تقتضيه هذه المقامات من قواعد الأخلاق التى ترمى إلى أن يعيش السالك فى وفاق تام مع الإرادة الإلهية والقدر ، ننتقل إلى رسم صورة أخرى للسالك بإزاء أحواله الواردة عليه ، توضح لنا أيضاً كيف يكون السالك بلا إرادة من حيث أن ما يرد عليه من أحوال السلوك لا إرادة له فيه لوروده بمحض إرادة الله وفضله .

(٣) الأحوال :

١ — واردات الأحوال :

ويتداخل مع مقامات السلوك التى رأينا فيما سبق كثير من الأحوال ، تتبين مع صوفينا منها الأنس والقبض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضور والصحو والسكر والفناء والبقاء .

وتكون هذه الأحوال نتيجة التحقق بالمقامات ، إذ يبين لنا ابن عطاء الله أن التحقق بالمقامات يوجب للسالك ما حسن من الأحوال ، وما حسن من الأحوال

يترتب عليه حسن الأعمال ، وإلى هذا الارتباط بين المقامات والأحوال والأعمال يشير بقوله فى الحكم : « حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق فى مقامات الإنزال »(١) .

وترد الأحوال المختلفة على السالك الطريق دون إرادة منه لنفسه ، فهى محض مواهب إلهية . وهى تتنوع بتنوع الواردات ، والواردات هى ما يرد على قلب السالك من الأسرار الروحانية التى توجب أحوالا ، فهناك وارد يوجب أنسا ، ووارد آخر يوجب قبضا ، ووارد آخر يوجب بسطا ، وهكذا ، ولما كانت هذه الواردات التى ترد على السالك متنوعة ، تنوعت بتنوعها أحوال السالك وأعماله ، فيقول ابن عطاء الله مشيراً إلى هذا المعنى : « تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال »(٢) .

ويذهب ابن عطاء الله الى أن الله لم يورد الواردات على السالك إلا ليقبل بورودها على الله ، فيقول له : « انما أورد عليك الوارد لتكون به عليه وارداً »(٣) . ويبين له أن الحكمة من ورودها عليه أن يتحرر بها عن أغياره العدمية التى يكون ساكناً إليها من دون الله كحظوظ نفسه وتدبيره لها ، لتخرج بذلك إلى فضاء المعرفة بالله عن طريق الشهود ، وإلى هذا يشير بقوله فى حكمة من حكمه : « أورد عليك الوارد ليتسلمك من يد الأغيار ويحررك من رق الآثار ، أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »(٤) .

ويبين صوفينا كذلك أن ورود الواردات على السالك يهدم عوائد نفسه ورعوناتها ، وهذا يعنى أن للأحوال وظيفة خلقية عملية ، فيقول للسالك : « متى وردت الواردات الإلهية إليك ، هدمت العوائد عليك ، إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها »(٥) . ويقول له أيضاً : « الوارد يأتى من حضرة قهار لأجل ذلك لايصادمه شىء إلا دمغه ، « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق »(٦) .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٤٩ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٣ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٥٤ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٥٤ .
(٥) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٥٠ .
(٦) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٥٠ .

والمراد من الوارد عند صوفينا هو ثمرته ، وهى تزكية النفس ، وليس المراد من وروده تحقيق حظ النفس ، فيقول فى هذا السالك : « لا تزكين وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار »(١) .

وعلى السالك كذلك ألا يغتر بالواردات فيركن إليها من دون واهبها وهو الله ، وعلامة ركونه إليها أن يطلب بقاءها حال وجودها ، وهذا ليس من أدب السلوك فى شىء ، لأن أدبه التجرد عن حظ النفس بالكلية ، فيقول صوفينا لهذا السالك : « لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها وأودعت أسرارها ، فلك فى الله غنى عن كل شىء ، وليس يغنيك عنه شىء »(٢) .

فإذا صحح السالك آدابه فى الواردات ، صحت له ثمراتها من الأحوال المختلفة التى سنعرض لها بالتفصيل فيما يلى :

٢ — الأنس :

الأنس بالله من الأحوال التى يهبها الله للسالك ، ويقتضى الأنس بالله أن يستشعر السالك الوحشة من جميع الخلق .

ولن يتحقق السالك بحال الأنس فى رأى صوفينا إلا بالانقطاع عن الخلق فى العزلة والخلوة ، فيقول صوفينا للسالك : « لو انقطعت عن الخلق لفتح لك باب الأنس به تعالى ، لأن الأولياء قهروا أنفسهم بالخلوة والعزلة ، فسمعوا من الله وأنسوا به ، فإن أردت أن تستخرج مرآة قلبك من الأكدار فارفض ما رفضوا وهو الأنس بالخلق »(٣) .

ويقول ابن عطاء الله أيضاً عن أن الأنس بالله لا يحصل للسالك إلا بعد وحشته من الخلق فى حكمة من حكمه : « متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به »(٤) .

وما دام الله هو الذى يفتح باب الأنس به للسالك فمعنى هذا أن حال الأنس يكون

(١) شرح الرندى على الحكم ، ح ٢ ، ص ٥١ .
(٢) نفس المرجع ، ح ٢ ، ص ٥١ .
(٣) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٣٣ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، ح ١ ، ص ١٣ .

بمحض العناية الإلهية وليس لإرادة السالك مدخل فى تحققه به ، واستمع إلى ابن عطاء الله مناجياً ربه ومبيناً أن المعرفة والمحبة والأنس ليست إلا بمحض فضله : « أنت الذى أشرقت الأنوار فى قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحدوك ، وأنت الذى أزلت الأغيار عن قلوب أحبابك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك ، أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم . . »[1] .

والأنس بالله عند صوفينا مقترن بمقام المحبة لله فيقول فى مناجاته أيضا : « يا من أذاق أحباءه حلاوة مؤانسته فقاموا بين يديه متملقين . . »[2] .

٣ — **القبض والبسط** :

والقبض والبسط أيضاً من الأحوال التى ترد على السالك فى طريقه الى الله .

والقبض والبسط حالتان نفسيتان متعاقبتان ، وفى القبض تشعر نفس السالك بالقلق والحزن والألم ، أما فى البسط فتشعر بالفرح والطمأنينة والرضا .

ويصف لنا ابن عطاء الله السالك بأنه تارة فى حال القبض ، وتارة أخرى فى حال البسط لا يملك لنفسه منهما شيئاً ، أى أنه فيهما بلا إرادة أو تدبير ، وكيف يكون له فيهما إرادة وتدبير وهما حالان واردان عليه بمحض إرادة الله ؟ ثم أن الله قد يخرجه عن حالى القبض والبسط بإرادته المطلقة ، وذلك لكى لا يركن السالك إلى شىء منهما فيبقى بربه ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « بسطك كى لا يبقيك مع القبض ، وقبضك كى لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كى لا تكون لشىء دونه »[3] .

وفى البسط عند صوفينا السكندرى حظ النفس بوجود الفرح ، ولا كذلك القبض فليس فيه حظ النفس ، فيقول فى الحكم : « البسط تأخذ النفس حظها منه بوجود الفرح ، والقبض لاحظ للنفس فيه »[4] .

---

(١) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١٢٠ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ١٢٢ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص٨٠ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص٨٢ .

ولما كان فى البسط حظ النفس ، وفى القبض انعدام حظها ، فإن العارفين — كما يقول ابن عطاء الله — يشتد خوفهم فى البسط لأنهم يخافون من كل ما فيه حظ النفس ، وهم على العكس من هذا فى حال القبض ، فهم يرونه أقرب إلى السلامة لما فيه من انعدام حظ النفس ، فإذا تبين هذا تبين معنى قول صوفينا فى حكمة من حكمه : « العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ، ولا يقف على حدود الأدب فى البسط إلا قليل »[١] .

ولذا يؤثر ابن عطاء الله حال القبض على حال البسط ، وذلك لأنه يخشى على السالك من الخروج عن حكم وقته — وهو أهم آداب سلوكه — فى حال البسط ، وليس الأمر كذلك فى حال القبض ، فيقول ابن عطاء الله فى هذا المعنى : « البسط مزلة أقدام الرجال ، فهو موجب لمزيد حذرهم وكثرة لجئهم . . والقبض أقرب إلى وجود السلامة لأنه وطن العبد إذ هو فى أسر قبضة الله ، وإحاطة الحق محيطة به . ومن أين يكون للعبد البسط وهذا شأنه ؟ والبسط خروج عن حكم وقته ، والقبض هو اللائق بهذه الدار . . . »[٢] .

ويشبه ابن عطاء الله القبض بالليل المظلم والبسط بالنهار المشرق ، ويبين للمريد أن ليل القبض ربما يكون أنفع له من إشراق نهار البسط ، وهو لا يدرى أيهما أكثر نفعاً له ، لأن كلاهما خارج عن إرادته ، ومردود إلى إرادة الله ومشيئته ، وفى هذا يقول فى عبارة جميلة من عبارات الحكم لمريده السالك : « ربما أفادك فى ليل القبض مالم تستفده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً »[٣] .

وقد تأثر ابن عطاء الله فى تشبيه القبض بالليل والبسط بالنهار بالشيخ أبى الحسن الشاذلى مؤسس المدرسة الشاذلية ، فالشاذلى قد سبقه إلى هذا التشبيه[٤] .

وقد نبه الرندى فى شرحه للحكم الى أن الشاذلية ، ومنهم ابن عطاء الله ، قد استوفوا

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٨٩ .
(٢) لطائف المنن ، ص ١١٣ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١٣٢ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

الكلام فى القبض والبسط على خلاف غيرهم من الصوفية الذين لاتوجد لهم فى القبض والبسط إلا إشارات إلى أمور جُمْلية[١] .

وطبيعى أن يتأثر الرندى بدوره بابن عطاء الله فى صدد القبض والبسط ، وذلك من خلال الحكم العطائية التى قام بشرحها ، وللمستشرق الأسبانى ميجل آسين بلاثيوس بحث عن الرندى (المتوفى ١٣٩٢ م) واحتمال تأثر الصوفى المسيحى القديس جان دى لا كروا (١٥٤٢ م — ١٥٩١ م) فى مذهبه الصوفى بمذهب الرندى ، ويرى فيه أن وجه الشبه قوى للغاية فى مسألة القبض والبسط بين جان دى لا كروا . والشاذلية . فهو يذكر ، بعد شرحه لحالى القبض والبسط عند الشاذلية وابن عطاء الله ، أن حال القبض الذى يمثلون له بالليل المظلم يشبه شبها قويا الحالة التى يسميها القديس جان دى لا كروا بالليل المظلم للروح (Noche Oscura del Alma) ويعتبرها عماد التصوف[٢] ، ويفضلها على حال البسط الذى هو عند القديس جان دى لا كروا ، كما هو عند الشاذلية أيضا ، نوع من شهوة النفس الخفية التى ينبغى أن يقهرها المتصوف أكثر مما يقهر أى لذة أخرى . ويرجح بلاثيوس أن القديس جان دى لا كروا متأثر فى تفضيله ليل الروح المظلم على البسط بابن عطاء الله والرندى اللذين يؤكدان — كما يقول بلاثيوس - أن الله يتجلى فى ليل القبض للنفس أكثر مما يتجلى لها فى إشراق نهار البسط[٣] .

ويبنى بلاثيوس ترجيحه لتأثر القديس جان دى لا كروا بالرندى على أن الرندى ولد وعاش فى أسبانيا ، وكان قريباً جغرافياً وتاريخياً من المدرسة الكارميليتانية (Escuela Carmelitana) الممثلة فى شخص القديس جان دى لا كروا[٤] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص٨٢ .

(٢) Miguel Asin Palacios : Un Precursor Hispanomusulman de San Juan de la Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 259-260.
وفى بيان هذه الحالة فى شىء من التفصيل عند القديس جان دى لا كروا انظر أيضاً :
Underhill : Mysticism, p. 391 ; Roger Bastide : Les Problémes de La vie Mystique, p. 105

(٣) Obras Escogidas, p. 260

(٤) Obras Escogidas, p. 245.

فإذا صح ما يرجحه بلائيوس من أن القديس جان دى لا كروا متأثر بالرندى عن طريق شرح الحكم العطائية ، تكون آراء صوفينا فى القبض والبسط وفى غيرها من المسائل الصوفية قد عرفت عند صوفية المسيحيين فى القرون الوسطى ، وتكون قد فعلت فعلها فى مذاهبهم الصوفية ، ومن الواضح أن استقصاء بحث هذه النقطة من شأنه أن يخرجنا عن نطاق ما نحن بصدده .

٤ — الفناء والبقاء :

ويلى حالى القبض والبسط عند صوفينا السكندرى حالان أكمل منهما ، وهما حالا الفناء والبقاء[١] .

والفناء عند ابن عطاء الله عبارة عن حالة وجدانية لا يشعر فيها السالك بشىء من جوارحه الظاهرة ، ولا الأشياء الخارجة عنه ، ولا العوارض الباطنة فيه ، بل يغيب عن جميع ذلك ذاهباً إلى ربه أولا ثم ذاهباً فيه مرة أخرى[٢] .

فإذا خطر للمتحقق بالفناء أنه فنى عن نفسه بالكلية ، فذلك شوب وكدرة ، والكمال فى أن يفنى عن نفسه وعن الفناء ، فالفناء عن الفناء غاية الفناء[٣] .

ويحصل الفناء للسالك نتيجة تعلقه المستمر بالذات الإلهية وحصر شعوره فى اتجاه واحد بعينه مدة طويلة ، ويكون ذلك فى الخلوة نتيجة الذكر كما سبق أن ذكرنا[٤] .

وحينما يقرر ابن عطاء الله أن المتحقق بالفناء ، غائب عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى فإنه يختلف مع السهروردى البغدادى الذى لا يرى الغيبة عن الحس شرطاً للفناء ، على نحو ما يستفاد من قوله : وليس من ضرورة الفناء أن يغيب إحساسه (أى السالك) ، وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص ، وليس ذلك من ضرورة الفناء على الإطلاق . . »[٥] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٨٠ .
(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥ .
(٤) انظر ص ١٦١ من هذا البحث .
(٥) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، حـ ٤ ، ص ٣٨٣ — ٣٨٥ .

ويبين لنا صوفينا أن هناك فناءات ثلاث : أن يفنى الله السالك عن أفعاله بأفعاله ، وعن أوصافه بأوصافه ، وعن ذاته بذاته[١] .

فأما فناء السالك عن أفعاله بأفعال الله عند صوفينا فيعنى فناء السالك عن إرادته وتدبيره مع الله ، فيسلب الله عن العبد إرادته وتدبيره ، فلا يرى السالك لنفسه ولا لغيره فعلا إلا بالحق . وأما فناء السالك عن أوصافه بأوصاف الله ، فهو أن يكاشف السالك بأوصاف الله فيتحلى حينئذ بأوصاف الله على قدر طاقته . أما فناء السالك عن ذاته بذات الله فهو أن يكاشف السالك بعظمة الذات ، فيستولى شهود الحق على باطنه ، ويغلب كون الحق على كونه ، فلا يعود يشعر بذاته .

فإذا فنى السالك الطريق عن أفعاله وأوصافه وذاته على هذا النحو المشار إليه ، أبقاه الله به ، ومن ثم يكون حال الفناء ممهداً لحال البقاء ، ويكون الفناء على حد تعبير صوفينا « دهليز البقاء ومنه يدخل إليه »[٢] ، ويكون أيضاً « من صدق فناؤه صدق بقاؤه »[٣] .

والبقاء عند شيخنا أكمل من حال الفناء ، من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى كما هو الشأن فى حال الفناء ، وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شىء ، وإلى الفرق بين حالى الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله : « الفناء يوجب عذرهم (أى الصوفية) ، والبقاء يوجب نصرهم ، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شىء ، والبقاء يحضرهم مع الله تعالى فى كل شىء ، فلا ينقطعون عنه فى شىء ، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم . . . »[٤] .

وهو يقول أيضاً عن الفرق بين الفناء والبقاء : « . . . فصاحب الفناء له التلقى من الله ، وصاحب البقاء له الإلقاء عنه ، وصاحب الفناء قد طمست دائرة حسه ، وانفتحت حضرة قدسه ، وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه ، وصاحب الفناء

(١) لطائف المنن ، ص ٢٠ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٠ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠ .

مدعو إلى الله ، وصاحب البقاء داع إلى الله »[1] .

والسالك كما يرى صوفينا لا إرادة له ولا تدبير فى فنائه أو بقائه ، فهما حالان واردان عليه من الله بمحض مشيئة الله وإلى ذلك الإشارة بقوله : « . . . إذا شاء (الله) إبقاه (أى السالك) فى بحر الفناء غريقاً ، وإن شاء أرجعه إلى ساحل البقاء تحققاً وتحقيقاً . . »[2] .

هذا ويفصل ابن عطاء الله جميع أحوال السلوك التى يكون فيها الصوفى غير غائب عن نفسه على نحو ما سنبين فيما يلى :

٥ — أقسام السالكين بالقياس إلى الأحوال :

يبين ابن عطاء الله فى الحكم أن الناس بالقياس إلى المنة الإلهية على ثلاثة أقسام :

١ — عامى قويت دائرة حسه ، وانطمست حضرة قدسه ، فشهد المنة من الخلق ، ولم يشهدها من الحق ، وهذا شخص غافل ، بل إنه مشرك إما شركاً جلياً لرؤيته المنة من الخلق ، أو شركاً خفياً لاستناده إلى الخلق وما يمنون به عليه من دون الله .

٢ — سالك للطريق الصوفى غابت عليه أحوال الغيبة والفناء والسكر والجمع ، فلم يشهد المنة إلا من الله تعالى لغيبته عن نفسه وعن الخلق غيبة تامة فى جميع هذه الأحوال .

٣ — صوفى واصل أكمل حالا تحقق بالحضور بعد الغيبة ، بالبقاء بعد الفناء ، وبالصحو بعد السكر ، وبالفرق بعد الجمع ، فشهد المنة من الله أصلا ، ولكنه شكر الخلق عليها لما تقتضيه الشريعة من هذا الشكر .

واستمع إلى صوفينا قائلا فى هذه الأقسام الثلاثة بالقياس إلى شهود المنة والتحقق بأحوال السلوك : « إن كانت عين القلب تنظر أن الله واحد فى منته ، فالشريعة تقتضى أنه لابد من شكر خليقته ، وإن الناس فى ذلك على ثلاثة أقسام : غافل منهمك فى

(١) لطائف المنن ، ص ١٦٧ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

غفلته ، قويت دائرة حسه ، وانطمست حضرة قدسه ، فنظر الإحسان من المخلوقين ولم يشهده من رب العالمين ، أما اعتقادا فشركه جلي ، وأما استنادا فشركه خفي . وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق ، وفني عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب ، فهو عبد مواجه بالحقيقة ، ظاهر عليه سناها ، سالك للطريقة قد استولى على مداها ، غير أنه غريق الأنوار ، ومطموس الآثار ، قد غلب سكره على صحوه ، وجمعه على فرقه ، وفناؤه على بقائه ، وغيبته على حضوره ، وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا ، وغاب فازداد حضورا ، فلا جمعه يحجبه عن فرقه ، ولا فرقه يحجبه عن جمعه ، ولا فناؤه يصده عن بقائه ، ولا بقاؤه يصده عن فنائه ، يعطي كل ذي قسط قسطه ، ويوفي كل ذي حق حقه »[1] .

وهكذا نتبين مع شيخنا السكندري كيف يؤثر جميع الأحوال التي يكون السالك فيها غير غائب عن نفسه وعن الخلق كالصحو والفرق والبقاء والحضور ، ويرى أن أحوال الغيبة والسكر والفناء والجمع أقل كمالا منها ، وهذا راجع في رأينا إلى أنه صوفي من أهل الرسوخ والتمكين والإرشاد إلى الله ، ومن هذا شأنه لا يؤثر أحوال الغيبة بحال من الأحوال .

٦ — الأحوال وإسقاط التدبير :

بان لنا مما سبق من خلال الكلام عن الأحوال أن صوفينا يعبر عن فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير والإيمان بالقدر والعناية كلما سنحت له الفرصة .

فهو قد صور لنا السالك بين أحوال أنسه وقبضه وبسطه وفنائه وبقائه بلا إرادة أو اختيار ، باعتبار أن هذه الأحوال واردة عليه بمحض إرادة الله وعنايته ، كما يبين لنا أن من أخص معاني الفناء أن يفنى عن أفعاله بأفعال الله ، فيسلبه الله إرادته واختياره ، فلا يرى السالك فاعلا غير الله على التحقيق .

وبالإضافة إلى هذا ، يرينا ابن عطاء الله أن أكمل آداب الأحوال أن يكون السالك فيها بلا إرادة أو تدبير ، بحيث إذا رأى نفسه متحققا بحال منها لم ينسب تحققه هذا

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

إلى إرادته، أو بعبارة أخرى إلى استعداد إرادى فيه ، فيكون بذلك مدعيا لشىء لا إرادة له فى حصوله له ، ولهذا فإن الله كثيراً ما يورد واردات الأحوال عليه بغتة كى لا يدعيها بوجود الاستعداد بطاعاته وبعباداته ، أو بعبارة أخرى بأعماله الإرادية ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله فى حكمة من حكمه : « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد »[1] .

فالواردات الإلهية التى توجب الأحوال ليست عند صوفينا إلا مواهب إلهية يهبها الله لعباده ، وصوفنا يتفق هنا مع غيره من الصوفية الذين قرروا أيضا أن الحال « معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب أو اكتساب »[2] ، وأن الأحوال لهذا السبب « مواهب »[3] وليست مكاسب ، وأنها تأتى « من عين الجود »[4] لا ببذل المجهود .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٧٤ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

الفصل السادس

المعرفة

« وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء » .

« أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر » .

« ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشواً بصور الآثار ، فارتحلت من حيث نزلت . فرغ قلبك من الأغيار يملأه بالمعارف والأسرار » .

« دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته ، إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه . فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره ، والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ، وبداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه وهذا في تدليه » .

« أهل المعرفة بالله مشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله إذ وجود المواجهة أبرزهم ذلك وفسخ عزائم تدبيرهم ، وكيف يدبر مع الله عبد هو في حضرته ومشاهد لكبرياء عظمته ؟ ! »

(١) الوصول .

(٢) حد المعرفة وموضوعها .

(٣) فطريتها في النفس .

(٤) أداتاها : العقل والقلب .

(٥) منهجاها : الاستدلال والشهود .

(٦) السالكون والمجذوبون .

(٧) المعرفة وإسقاط التدبير .

١ — الوصول :

رأينا فى الفصل السابق كيف يتدرج السالك فى مقاماته وأحواله ، وذكرنا أن تدرجه فى هذه الأحوال وتلك المقامات هو المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل مجاهدته لنفسه .

وبعد هذا يصل السالك إلى المعرفة بالله ، وهذا الوصول يكون فى حال الفناء ، فيفنى السالك عن نفسه ويبقى بمعرفة ربه ، إذ يبين لنا ابن عطاء الله (١) أن الفناء إذا دام للسالك — وهو قلما يثبت ويدوم — يصير عادة راسخة وهيئة ثابتة ، ويعرج بالسالك إلى العالم الأعلى ، وهناك يطالع الوجود الحقيقى الأصفى ، وينطبع فيه نقش الملكوت ، ويتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جواهر الملائكة ، وأرواح الأنبياء والأولياء فى صورة جميلة تفاض عليه بواسطتها بعض الحقائق ، وذلك فى البداية ، إلى أن تعلو درجة السالك عن المثال ، ويكافأ بتصريح الحق فى كل شىء . فإذا تحقق السالك فى فنائه بمعرفة الحق ، فقد تحقق بالبقاء بالحق .

ويسمى السالك المتحقق بالمعرفة واصلا ، ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به ، وهو ليس وصولا بالمعنى المفهوم بين ذوات الأشياء ، فإن الله يجل عن ذلك ، فيقول ابن عطاء الله فى هذا لمريده السالك : « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شىء أو يتصل هو بشىء »(٢) .

وبذا ينزه صوفينا الله تعالى عن المفهومات الإنسانية تنزيها تاماً .

وإذا وصل السالك إلى المعرفة بالله ، فقد وصل إلى نهاية طريقه ، ولم يعد له مرقى ولا مجرى ، فالمعرفة بالله إذا — على حد تعبير الرندى — غاية السالكين ، ومنتهى سير السائرين(٣) .

وفيما يلى من صفحات هذا الفصل سنبين آراء صوفينا فى المعرفة بالله من حيث

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٥ — ٦ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٤٣ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٤٢ .

حدها وموضوعها وأدواتها ومناهجها وأقسامها وسائر ما يتعلق بذلك ، كما سنبين كيف يطبق صوفينا فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى ميدانها ، وما يترتب على هذا التطبيق من نتائج .

٢ — حد المعرفة وموضوعها :

المعرفة كما يحدها ابن عطاء الله إدراك الشىء فى ذاته وصفاته على ما هو به[١] .

ومعرفة البارى تعالى — كما يقول ابن عطاء الله — أعسر المعارف ، فإنه لا مثل لله ، ومع هذا فقد فرض الله على الخلق جميعاً معرفة ذاته وأسمائه وصفاته[٢] .

والمعرفة بالله قد تكون — كما يقول صوفينا[٣] — إثبات وجوده وتقديسه عما لا يليق به ، ووصفه على ما هو عليه وبما وصف به نفسه ، وهذه معرفة عامة المكلفين ، وهى مفروضة عليهم ، وتسمى بالمعرفة العامة . وقد تكون حالا يحدث عن شهود ذوقى ، ويكون العارف هو من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله ، وتسمى هذه المعرفة بالمعرفة الخاصة ، وهى معرفة الصوفية التى لا تستند إلى العقل وإنما إلى الذوق .

وسواء أكانت المعرفة بالله عقلا أم ذوقا ، فإن موضوعها هو الذات الإلهية من حيث صفاتها وأسمائها وأفعالها وسائر ما يتعلق بذلك .

ولما كان موضوع المعرفة ذات الله وصفاته وأسماؤه وأفعاله ، وكان الله ، وهو الموجود المطلق ، يسمو عن عالمنا ، وكانت مداركنا البشرية ، سواء أكانت حسا أم عقلا أم قلبا ، مدارك محدودة مقيدة ، كانت المعرفة بالله أعسر المعارف كما قال صوفينا ، وكان إدارك موضوعها على التحقيق من الأمور التى يقصر دونها البشر[٤] .

والمعرفة بالله ، عند صوفينا وغيره من الصوفية أيضا — وذلك من حيث موضوعها — أشد ما تكون غموضا ، وليس من اليسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلا عن ذلك الموضوع ، وذلك لأن الحقائق التى تنكشف للصوفى فى خلواته

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٠ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٠ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠ .
(٤) قارن : القصد المجرد ، ص ٩٨ وما بعدها .

حقائق فردية ذوقية لايمكن أن تتصف بصفة العمومية ، كما أن مايتحدث عنه الصوفى من المعارف يكون عادة بلغة الإشارة والرمز ، فيغلب على عباراته صبغة الإبهام والتعقيد، ويصبح من العسير على الإنسان العادى أن يشارك الصوفى – ولو إلى حدما – فى تذوق ما يعبر عنه من معارف ، أو فى ماتنطوى عليه هذه المعارف من موضوعات .

٢ — فطرية المعرفة في النفس :

ويذهب صوفينا السكندرى إلى أن كل موجود فى الوجود يعرف الله بما أودعه الله فى ذاته من المعرفة به بحسب وسعه الخاص ، وفى هذا يقول : « . . فقد فرض الله تعالى على الخلق من إنس وجن وملك وشيطان معرفة ذاته وأسمائه وصفاته ، وهى مثبتة فى الحيوان وغير الحيوان ، وكل موجود سوى الله تعالى يعقل وجود خالقه من حيث وسعه ، قال الله تعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » ، فشمل الإنسان والملك والحيوان والجماد والنبات والهواء والتراب والماء »[١]

ويذهب ابن عطاء الله إلى أن النفس الإنسانية تحتوى على المعرفة بالله بالفطرة ، وذلك لإيمانه التام بأن هذه النفس كانت موجودة فى عالم آخر قبل وجودها فى هذا العالم ، وأن الله تعالى أشهدها فى ذلك العالم أحديته فتحققت آنئذ بالمعرفة به معرفة يقينية ، فلما هبطت إلى هذا العالم حال الجسد بينها وبين معرفتها السابقة ، وأصبحت مطالبة بالشهادة لله بالربوبية مرة أخرى ، ويتبين هذا من قوله لمريده فى الحكم : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر »[٢]

ويستند ابن عطاء الله فى إيمانه بأن المعرفة بالله فطرية فى النفس ، وسبق الوجود النفس فى عالم آخر إلى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين »[٣] ويستخلص من هذه الآية أن الله قد عرّف الإنسان به وتجلى له ، كما استنطقه وألهمه الإقرار بربوبيته ، فشهده الإنسان ووحده ، وأخذ الله عليه

---

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٠ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، ح ٢ ، ص ٩٣ .
(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

عهدا بذلك ، وذلك كله فى عالم آخر غير هذا العالم هو عالم الذر ، قبل وجود الأرواح البشرية فى الأبدان[١] .

فلما هبطت الأرواح فى الأبدان احتجبت المعرفة الفطرية بالله بحجاب البشرية الكثيف ، فستر الله بذلك سر خصوصيته ، فيقول ابن عطاء الله فى حكمة من حكمه : «سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية ، وظهر بعظمة الربوبية فى إظهار العبودية»[٢]

ويبين لنا شيخنا الحكمة من ستر الله للمعرفة به بحجاب البشرية الكثيف ، وهى أن الله لا يريد أن تبتذل المعرفة بوجود إظهارها وادعائها والشهرة بها ، فيقول لمريده فى هذا . «ستر أنوار السرائر بكثائف الظواهر إجلالا أن تبتذل بوجود الإظهار ، وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار » [٣] .

لما كانت المعرفة الفطرية قبسا من نوره أودعه قلوب أوليائه ، فإنها لن تأفل أبدا ، ولا كذلك المعرفة بالله التى تأتى عن طريق النظر فى الآثار ، فهى تأفل بأفول الآثار ، واستمع إلى صوفينا قائلا للسالك فى عبارة مجازية جميلة : «أنار الظواهر بأنوار آثاره ، وأنار السرائر بأنوار أوصافه ، لأجل ذلك أفلت أنوار الظواهر ، ولم تأفل أنوار القلوب والسرائر ، ولذلك قيل :

إن شمس النهار تغرب بالليل وشمس القلوب ليس تغيب » .[٤]

وشأن ابن عطاء الله فى إيمانه بفطرية المعرفة فى النفس الإنسانية شأن كثير غيره من الصوفية : فالغزالى مثلا يقرر فى رسالته اللدنية أن المعرفة بالله مركوزة فى النفوس بالقوة ، كالبذر فى الأرض ، أو الجوهر فى قعر البحر ، أو فى قلب المعدن[٥] ، كما يقرر فى إحياء علوم الدين أن من الممكن أن يعمد السالك إلى قلبه بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله[٦] بلا اكتساب ، وما ذلك إلا لوجود المعرفة فيه بالفطرة .

---

(١) التنوير ، ص ٩ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١٠١ – ١٠٢ ؛ وانظر أيضاً لطائف المنن ، ص ٢٨ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٣٤ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٩٤ — ٩٥ .
(٥) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ص ٣٩ — ٤٠ .
(٦) إحياء علوم الدين ، حـ ٣ ، ص ١٧ — ١٨ .

ويشبه ما يذهب إليه ابن عطاء الله من أن المعرفة بالله معرفة فطرية تهيأت للصوفى فى عالم الذر منذ ألست ، وأن الصوفى يمكنه أن يستمد هذه المعرفة ، التى أودعها الله فيه والتى لا تأفل ، من ذاته ، بما ذهب إليه من قبله شاعر صوفى مصرى كبير هو ابن الفارض حين ذكر أن علم الصوفى الإلهامى آت من أعماق النفس التى تستمده من ذات نفسها وتفيضه على ذات نفسها[1] ، وأنها تحققت به قديماً فى عالم آخر ، وذلك حين يقول لمريده :

وما هى إلا النفس عند اشتغالها ... بعالمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغيب فى شكل عالم ... هداها إلى فهم المعانى القريبة
وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت ... بأسمائها قِدْماً بوحى الأبوة
. . . .
فثم وراء النقل علم يدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة
تلقيتــــه منى وعنى أخذته ... ونفسى كانت من عطائى ممدتى

٤ — أداتا المعرفة : العقل والقلب :

ويفرق ابن عطاء الله — كغيره من الصوفية — بين أداتين للمعرفة ، هما : العقل والقلب :

فأما العقل عنده فهو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الاستدلال ، وهو الأداة التى يستخدمها فى المعرفة بالله أرباب النظر العقلى . أما القلب فهو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الشهود الذوقى المباشر ، وهو ليس تلك اللحمانية المعروفة بهذا الاسم ، وإنما هو اللطيفة المدركة التى أودعها الله تعالى فى الإنسان[2] ، وهو الأداة التى يؤثرها الصوفية على غيرها .

ويتصف القلب عند صوفينا بأنه موجب لا سالب[3] ، ولعله يعنى بهذا أن

---

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ١٧٩ .
(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٧ .
(٣) القصد المجرد ، ص ٩٣ .

القلب موصل إلى المعرفة الإيجابية اليقينية بالله ، على حين أن العقل غير موصل إلا إلى المعرفة بالله بطريق السلب ، فلا يكون لمعرفته يقين المعرفة القلبية .

ولكن كيف يتهيأ للقلب أن يتحقق بالمعرفة بالله معرفة ذوقية ؟

يجيب ابن عطاء الله على ذلك بأن القلب كلما زهد فى الدنيا ، وعدم منه الهوى والحرص والأمل ، وازداد إيمانه ، تم توحيده . وإذا امتلأ القلب بالتوحيد صار — كما يقول ابن عطاء الله — عرشياً ، وتنزه عن أوصاف البشرية تماماً ، وشرفت فى الملأ الأعلى صفاته ، وعلت وسمت فى الملأ الأسفل معرفته ، واكتملت بنور اسم الذات بصيرته ، وتخلق بأخلاق الله ، وصارت الأسماء الحسنى وصفه ونعته ، وصار محققاً مستبصراً فانياً فى شهود المذكور عن ذكره . وفى هذا القلب ورد فى الحديث القدسى : « لا يسعنى عرشى ولا كرسى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى » ، ومعنى هذا الحديث أن قلب الإنسان — على حد تعبير شيخنا — لا يسع الله مساحة ولا خيالا ولا حلولا ولا حساً ولا حكماً ، وإنما يسعه توحيداً وإيماناً وعلماً ومعرفة وإيقاناً ومحبة وإخلاصاً ، فضلا من الله وتخصيصاً[1] .

وهكذا نتبين مع ابن عطاء الله كيف ينزه الله عن كل ما يعلق بذهن الإنسان وخياله من المفهومات ، كما ينفى عن الله الحلول فى القلب ، أو التحيز فى المكان ، ويبين أن المعرفة بالله على التحقيق هى أمر معنوى بحت يتحقق به قلب السالك متى زهد فى الدنيا وقهر شهواته على اختلافها ، وأن هذا التحقق ذاته مرده فى النهاية إلى إرادة الله وفضله وتخصيصه ، لا إلى إرادة الإنسان وكسبه واختياره .

وإذا كان وصول الإنسان إلى المعرفة بواسطة تزكية القلب ، وجب على السالك للطريق أن يعمد إلى قلبه فيصفيه عما يميل إليه من الحظوظ والشهوات والتفلات وما إليها ، ليشرق قلبه ، ويرحل إلى الله ، ويفهم دقائق أسرار المعرفة ، واستمع إلى ابن عطاء الله مستحثا السالك على تزكية قلبه ليتحقق له هذا كله فى عبارة بليغة قوية : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته ؟ ! أم كيف يرحل إلى الله

---

(١) القصد المجرد ص ٩٣ — ٩٤ .

وهو مكبل بشهواته ؟! أم كيف يطمع فى أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟! »[1] .

ويبين صوفينا أيضاً أن شرط وصول المعرفة إلى القلب إفراغ القلب عن جميع الأغيار ، وبعبارة أخرى إفراغه عما سوى الله ، فيقول فى هذا للسالك : « ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشوا بصور الآثار ، فارتحلت من حيث نزلت ، فرغ قلبك من الأغيار يملأه بالمعارف والأسرار »[2] .

٥ — منهجا المعرفة : الاستدلال والشهود :

وعلى أساس التمييز بين أداتى العقل والقلب فى المعرفة بالله ، يميز صوفينا بين منهجين أحدهما متعلق بالعقل وهو الاستدلال على وجود الله بالنظر فى المصنوعات وما فيها من الدلائل على وجود الصانع وقدرته ، والآخر متعلق بالقلب وهو الشهود الذى يدرك به الصوفى الذات الإلهية فى حال من الفناء والغيبة عن عالم الحس .

ومنهج الاستدلال العقلى هو المنهج الذى ينتقل صاحبه من معنى إلى معنى ، كأن يستدل من وجود آثار الله ، وهى الكائنات ، على وجود مكونها وهو الله ، وهو المنهج الذى يوجب تصديقاً ، ويصطنعه المتكلمون والفلاسفة .

أما منهج الشهود الذوقى ، فلا انتقال فيه بالذهن من معنى إلى معنى ، إذ هو منهج يدرك به الصوفى الحقيقة العليا ، الله ، إدراكاً ذوقياً مباشرا ، لا مدخل فيه لاستدلال العقل ، وهو المنهج المسمى أيضاً بالكشف الصوفى ، وهو منهج خاص بالصوفية وحدهم ، وهم يؤثرونه على غيره من مناهج المعرفة .

وإلى منهجى الاستدلال العقلى والشهود الذوقى يشير صوفينا بقوله فى الحكم : « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار »[3] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٢٠ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٤٤ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٩٦ .

ويبين لنا شيخنا العارف[1] أن منهج الاستدلال فى المعرفة الذى يستدل فيه العارف بوجود الكائنات على وجود صانعها ، مستند إلى قوله تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض »[2] ، وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت »[3] ، وقوله تعالى : « إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر . . الآية »[4] ، وقوله تعالى : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[5] . أما منهج الشهود الذى يتوصل به صاحبه إلى المعرفة بالله بالذوق المباشر — ويسميه ابن عطاء الله أحياناً بمنهج الاستدلال بالصانع على الصنعه — فستند إلى قوله تعالى : « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد »[6] ، وقوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً »[7] ، وقوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السماوات والأرض »[8] .

ومنهج الاستدلال العقلى فى المعرفة بالله وإن كان ممكناً فى رأى شيخنا ، إلا أن المعرفة الحاصلة به من قبيل عدم الوصول إلى الله ، لأن الله حاضر دائماً أبداً ، فمتى يغيب حتى يستدل عليه ؟ ثم كيف يستدل عليه بما هو مفتقر فى وجوده اليه ؟ واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا فى هذا : « شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه : المستدل به عرف الحق لأهله ، وأثبت الأمر من وجود أصله ، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه ، وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه ؟ ، ومتى بعد حتى تكون الآثار هى التى توصل إليه ؟ »[9] وقائلا فى عبارة أخرى من عبارات مناجاته فيها رقة وعذوبة : « إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك ؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ،

(١) انظر القصد المجرد ، ص ١٠١ .
(٢) سورة يونس ، آية ١٠١ .
(٣) سورة الغاشية ، آية ١٧ .
(٤) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .
(٥) سورة الذاريات ، آية ٢٠ — ٢١ .
(٦) سورة فصلت ، آية ٥٣ .
(٧) سورة النساء ، آية ٧٩ .
(٨) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .
(٩) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٣٣ .

ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك ؟ »[1] .

ويعجب ابن عطاء الله أشد العجب من أن تكون الكائنات موصلة إلى الله ، فهل للكائنات وجود مع وجود الله حتى توصل إليه ؟! أو هل لها من الوضوح ما ليس له حتى تكون هى المظهرة له ؟! . إن الكائنات إن كانت موصلة إلى المعرفة بالله عن طريق الاستدلال بها على مكونها ، فما ذلك إلا لأن الله هو الذى ولاها رتبة التوصيل فوصلت إليه ، لا أن التوصيل لها من حيث ذاتها ، وبذلك لا يكون الوصول إلى الله إلا بفضل من الله « فما وصل إليه غير ألوهيته »[2] .

ولهذا فإن شيخنا السكندرى يعتبر أهل الاستدلال والبرهان كالعوام بالقياس إلى أهل الشهود والعيان ، فيقول فى هذا : « وإن شئت قلت هما ولايتان : ولاية دليل وبرهان ، وولاية شهود وعيان ، فولاية الدليل والبرهان لأهل الاعتبار ، وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار ، فلأهل الولاية الأولى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[3] ، ولأهل الولاية الثانية قوله سبحانه وتعالى : « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون »[4] ، وأرباب الدليل والبرهان عوام عند أهل الشهود والعيان ، لأن أهل الشهود والعيان قدسوا الحق فى ظهوره عن أن يحتاج إلى دليل يدل عليه ، وكيف يحتاج إلى دليل من نصب الأدلة ! ؟ وكيف يكون معرفاً به وهو المعرف له .. !؟ »[5] .

ويسمى ابن عطاء الله المتمدين على منهج الاستدلال العقلى — إذا كانوا من الصوفية — بالسالكين ، كما يسمى المتمدين على منهج الشهود الذوق من الصوفية بالمجذوبين ، فلنتبين معه فيما يلى الفرق بين أولئك وهؤلاء :

---

(١) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، ح ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ٩١ .

(٥) لطائف المنن ، ص ٢٥ .

٦ — السالكون والمجذوبون :

يقسم صوفينا السكندرى أهل التصوف بالقياس إلى المعرفة بالله إلى فريقين : الفريق الأول هو فريق السالكين ، وهم الذين يستدلون بوجود آثار الله على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته . والفريق الثانى هو فريق المجذوبين ، وهم الذين يكشف الله لهم عن كمال ذاته كشفاً مباشراً ، فيعرفون الله منذ البداية ، ثم يردون من معرفة الذات إلى شهود الصفات ، ومن شهود الصفات إلى التعلق بالأسماء ، ثم من التعلق بالأسماء إلى وجود الآثار .

ويسمى ابن عطاء الله طريق السالكين فى المعرفة بالترقى ، وطريق المجذوبين بالتدلى ، وإلى هذا الفرق بين طريق السالكين والمجذوبين يشير ابن عطاء الله فى عبارة من عبارات الحكم بقوله : « دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته ، إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه . فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ، وبداية السالكين نهاية المجذوبين ، ولكن لابمعنى واحد ، فربما التقيا فى الطريق : هذا فى ترقيه ، وهذا فى تدليه »[1] .

وبذا يتبين أن السالك عند ابن عطاء الله معتمد على الاستدلال العقلى ، إذ هو ينتقل من إثبات قضية إلى إثبات أخرى حتى يتوصل إلى معرفة الله ، واستدلاله العقلى استدلال صاعد ، يصعد فيه من تأمل عالم الصنعة ودلائل الإتقان فيها إلى معرفة الصانع ، فمعرفته إذن معرفة استدلالية (Connaissance Discursive) .

أما معرفة المجذوب ، فهى على النحو الذى تبينا مع ابن عطاء الله معرفة ذوقية تتم بواسطة الكشف الصوفى المباشر (Intuition Mystique) فيكشف الله للصوفى المجذوب عن كمال ذاته ابتداء ، ثم يرده من هذا الكشف إلى معرفته بالأسماء فالصفات

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

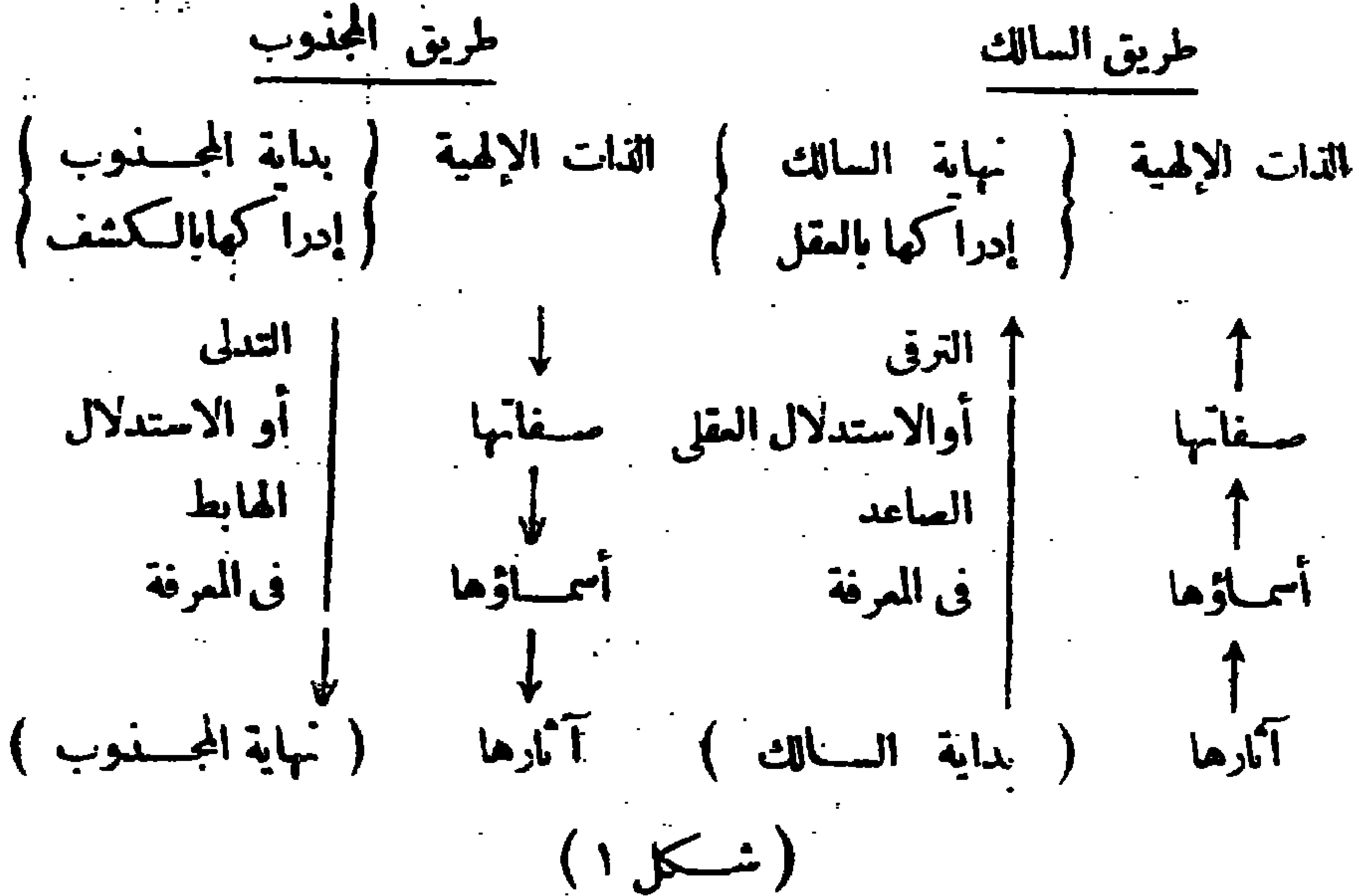
فالأثر ، فيكون هناك استدلال هابط من الكشف الذوق عن ذات الله إلى إثبات وجود آثار الله أو عالم الصنعة .

هذا ، وليس شهود المجذوب لله من قبيل الحدس الحسى (Intuition Sensible) الذى يتناول الأمور المحسوســـة الخارجية ، وليس أيضاً من قبيل الحدس العقلى (Intuition Rationnelle) ، كإدراك العلاقة بين معنيين إدرا كا مباشراً بنظرة واحدة، أو سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، وليس كذلك من قبيل الحدس العقلى الميتافيزيقى (Intuition Métaphysique) الذى يتناول موضوعات غير معطاة فى عالم الحس على نحو ما نجد عند ديكارت أو غيره من الفلاسفة المحدثين ، وإنما شهود المجذوب لله إدراك لا يعتمد على الحس وأدواته ، ولا على العقل وملكاته ، فهو إدراك وجدانى مباشر من نوع خاص ، يتم فى حال من الغيبة عن الحس أو الفناء ، وليس من السهل وصفه وإخضاعه للدراسة العلمية التجريبية لما يتصف به من الذاتية ، ويكون البحث فى إمكان أو عدم إمكان حصول المعرفة بواسطة هذا الإدراك الصوفى الذى يتحدث عنه ابن عطاء الله أو غيره من الصوفية فى رأينا غير مجد ما لم يكن الباحث نفسه صوفياً تهيأ له مثل هذا الإدراك[1] .

---

(١) مما تجدر إليه الإشارة هنا أن فريقاً من علماء النفس الذين درسوا الدين من الناحية السيكولوجية عالجوا فى بحوثهم مثل هذا النوع من الإدراك الصوفى من ناحيته السيكولوجية ، وأغلبهم يميل إلى القول بعدم إمكان هذا الإدراك : لأنه ليس ثمة فى رأيهم ما يبرر — من الناحية العلمية — افتراض إدراكات خارقة ، أو مصادر للمعرفة تعلو على البشر (Extra-human Sources of Knowledge) ، أو افتراض علل عليا (Transcendant Causes) للمعرفة ، وهذه النزعة نزعة علمية وضعية ، ويصطنعها عالم النفس ليوبا (Leuba) فى كتابه : (A Psychological Study of Religion) ، انظر : Thouless: An Itroduction to the Psychology of Religion, p. 261. وما عاثلها أيضاً نزعة الوضعيين المنطقيين فى العصر الحاضر الذين يحصرون المعرفة فى دائرة الأدراك الحسى المعتبر عندهم محكا أوحد لليقين ، وينكرون أشد الانكار أن يكون ثمة إدراك صوفى فى المعرفة . وموقف هؤلاء المنكرين غير سليم من الناحية العلمية ، وذلك لأن الإدراك الصوفى إدراك ذاتى ولا يمكن أن يكون متصفا بالعمومية ، ولكى يحكم الباحث على هذا النوع من الإدراك حكما علميا لابد له من أن يقوم بتجربته ، وبعبارة أخرى لا بد له من أن يتصوف حقا حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الخاص . أما أن يصطنع علماء النفس أو غيرهم منهج المماثلة (Analogical Method) فى دراسة مثل هذه الظواهر، فهو الخطأ عينه ، لتعذر مماثلتهم للصوفى فى حالاته الشعورية الخاصة مماثلة حقيقية وهم ليسوا =

وفيما يلى رسم توضيحى يبين الفرق بين طريق السالك والمجذوب فى المعرفة عند ابن عطاء الله :



(شكل ١)

ولما كان ابن عطاء الله يجعل المعرفة بواسطة الشهود الذوقى المباشر أو العيان أكمل من المعرفة بواسطة الاستدلال العقلى أو البرهان ، ويعتبر أهل الدليل والبرهان عواما بالقياس إلى أهل الشهود والعيان ، على نحو ما تبينا فيما سبق[1] ، فإن هذا يعنى أنه يفضل حال المجذوب على حال السالك فى المعرفة بالله .

وتفضيل ابن عطاء الله لحال المجذوب على حال السالك مرتبط عنده فى الحقيقة كل الارتباط بفكرته الموجهة لمذهبه فى الإيمان بإسقاط الإرادة وبالعناية الإلهية ، فكيف يكون ذلك ؟

إن ابن عطاء الله يريد أن يبين أن الوصول إلى المعرفة بالله ليس بمجاهدات السالك وأعمال طاعاته المختلفة ، لأنه لو كان كذلك لكان معللا بإرادة الإنسان ، وليست

= بصوفية ، أضف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لا يدرسون صوفية موجودين فعلا ، وإنما يكتفون بتحليل ما خلفه الصوفية القدامى من الآثار الأدبية . وهذا يعنى أن دراستهم للتصوف والصوفية ليست دراسة علمية تجريبية بمعنى الكلمة .

(١) انظر ص ٢٣٣ من هذا البحث .

للإنسان إرادة حقيقية إلى جانب إرادة الله ، ومن ثم يكون الوصول الى الله بمحض عناية الله . وإذا كان الوصول الى الله بمحض عناية الله فما الذى يمنع من أن يكون هنالك من العباد من يختصهم الله بهذه العناية من أول الأمر فيعرفهم بذاته معرفة مباشرة دون أن يكون لهم معاناة المجاهدات ، ومقاساة الترقى فى الأحوال والمقامات ، والله لا يسأل عما يفعل ؟

وبهذا يفسح صوفينا لفكرة العناية مكانا بارزاً فى مذهبه الصوفى ، ويذهب الى أن المجذوب هو شخص اختصه الله بعنايته فعرفه بذاته من أول الأمر ، وطوى له الطريق إليه ، ففاته بذلك ما يكون فى هذا الطريق من المشقات والمتاعب ، واستمع الى صوفينا قائلا فى هذا المعنى لمريده : « لا تظنن أن المجذوب لاطريق له ، بل له طريق طوتها عناية الله فسلكها مسرعا الى الله عجلا ، وكثيراً ما تسمع عند مراجعات المنتسبين للطريق أن السالك أتم من المجذوب لأن السالك عرف الطريق وما توصل إليه ، والمجذوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المجذوب ، لاطريق له ، وليس الأمر كما زعموا ، فإن المجذوب طويت له الطريق ولم تطو عنه ، ومن طويت له الطريق لم تفته ولم تغب عنه ، وإنما فاته متاعبها وطول أمدها . . . »(١)

ولهذا اختص ابن عطاء الله والشاذلية الذين اقتفوا أثره من بعده باصطناع الجذب حتى صار مذهبهم فى المعرفة هو شهود الحق من أول قدم ، وبعبارة أخرى شهود الحق فى بداية الطريق لا فى نهايته كما هو الحال عند غيرهم من الصوفية ، ويبين لنا الشيخ زروق أن رتبة الجذب عند صوفينا وعند الشاذلية هى رتبة العارف على التحقيق ، ولا كذلك رتبة السالك التى يحوم حولها الغزالى ومن نحا نحوه من الصوفية ممن يجعلون المعرفة بالله نهاية الطريق إلى الله لا بدايته ، وطبيعى أن يفضل الشيخ زروق — وهو من الشاذلية أيضاً — الاتجاه الأول فى المعرفة ، وهو اتجاه صوفينا ، على اعتبار أنه يوافق الإيمان ، ويلائم الطبع ، ويحقق ما تهدف إليه الشريعة من تقوية اليقين والتحقق بأعمال المتقين من أول الأمر ، فيقول فى هذا فى قاعدة من قواعده : « تنوع

---

(١) لطائف المنن ، ص ١٩١ .

الفرع بتنوع أصله ، وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان ، وهو متنوع إلى نوعين : « أن تعبد الله كأنك تراه ، وإلا فانه يراك » فالأول رتبة العارف ، والثانى رتبة من دونه ، وعلى الأول تحوم الشاذلية ومن نحا نحوهم ، وعلى الثانى يحوم الغزالى ومن نحا نحوه ، والأول (رتبة الشاذلية) أقرب لأن غرس شجرتها مشير لقصد ثمرتها ، ومبناها على الأصول التى يحصل لكل مؤمن وجودها ، فالطباع مساعدة عليها ، والشريعة قائمة فيها ، إذ مطلوبها تقوية اليقين وتحقيقه بأعمال التقين»[(١)]

ويقول ابن عباد الشاذلى أيضاً فى بيان الفرق بين طريقى الشاذلية والغزالى فى المعرفة ، ومبينا اختصاص الشاذلية بالجذب ما نصه : « وأما علم الأحوال والمنازلات وما يجرى فيها من آداب ومعاملات ، وذلك هو الذى اختص به أهل هذا الشأن ، فللناس فية طريقان : طريق رؤية الحق من أول قدم ، والعمل على ذلك بالانحياز إليه ، (يقصد إلى الحق)، وهو طريق الشاذلية ومن نحا نحوهم ، وطريق رؤية النفس واطلاع الحق عليها والعمل على ذلك ، وهى طريق الغزالى ومن جرى مجراه ، وكل منهما مستند للحديث : أن تعبد الله كأنك تراه ، وهذا للأولين أى الشاذلية ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك وهذا للآخرين (يقصد الغزالى ومن جرى مجراه) »[(٢)] .

وهكذا يتبين لنا أن مذهب شيخنا السكندرى فى المعرفة لا يخلو من طرافة ، فهو من ناحية لا يخرج المعرفة الاستدلالية العقلية التى ينتقل فيها الذهن من معنى إلى معنى عن مجال التصوف بالكلية ، بل يعتبرها — كما رأينا — حالا للسالك للطريق الصوفى غاية ما فى الأمر أنها أقل كمالا من المعرفة الشهودية التى يتحقق بها المجذوب كشفا ، وهو بهذا لا يحقر من شأن العقل على نحو ما يحقر من شأنه كثير من الصوفية ، ومن ناحية أخرى يجعل معرفة المجذوب بالله بمحض عناية الله وإرادته التى شاءت أن يُطوى له الطريق كله من أوله إلى آخره ، وبذا يبرز ابن عطاء الله فى نظرية المعرفة الصوفية فكرة حصول هذه المعرفة فى بداية الطريق ، لا حصولها فى نهايته كما يذهب إليه الغزالى وغيره من الصوفية .

---

(١) كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ٥٦ .

(٢) المفاخر العلية ، ص ٦١ — ٦٢ ؛ جامع الأصول للكمشخانوى ، ص ١٤٩ — ٩٩ .

وبالإضافة إلى هذا يوجد موضع آخر للطرافة فى مذهب ابن عطاء الله فى المعرفة ، وهو تطبيقه المباشر لفكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى مجالها ، وما يترتب على هذا التدبير من نتائج ، وهو ما سنعرض له فيما يلى :

٧ — المعرفة وإسقاط التدبير :

يقرر ابن عطاء الله — كما سبق أن رأينا — أن المعرفة بالله حاصلة للنفوس الإنسانية منذ عهد ألست بربكم فى عالم الذر ، وهو يجعلها بمحض حسن تدبير الله ، فيقول لمريده : « إعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك فى كل ذلك بوجود إبرازك ، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير ، يوم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته ، وتجلى لك فشهدته ، واستنطقك وألهمك الإقرار بربوبيته فوحدته . . . »[1] .

وهذه المعرفة بالله عند ابن عطاء الله ليست فى جوهرها شيئا آخر غير المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وذلك لأن إقرار العبد بربوبية الله فى الذر معناه الإقرار بإسقاط التدبير معه وعدم منازعته فيما هو من شأنه . وإقرار العبد بإسقاط التدبير مع الله هو معاقدة كانت قبل أن تكون النفس — التى هى محل الاضطراب والتدبير مع الله — فى البدن ، فلما حلت النفس بالبدن وتلبست به وقع التدبير منها ؛ وهذا يعنى أن المعرفة بالله احتجبت بحجاب البشرية الكثيف ، ومتى يصل السالك للطريق الصوفى إلى المعرفة ، وبمشاهدة أسرار الملكوت ، ووجود المواجهة والمعاينة ، يتحقق بإسقاط التدبير مع الله تحققا تاما ، واستمع إلى صوفينا السكندرى قائلا فى هذا كله لمريده : « ولقد عاهد الله سبحانه وتعالى العباد أجمع على إسقاط التدبير معه بقوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ...... » لأن إقرارهم بأنه ربهم يستلزم إسقاط التدبير معه ، فهذه معاقدة كانت قبل أن تكون النفس التى هى محل الاضطراب المدبرة مع الله تعالى ، ولو بقى العبد على تلك الحالة الأولى التى هى كشف الغطاء ووجود الحضرة لما أمكنه أن يدبر مع الله ، فلما أسدل الحجاب وقع التدبير والاضطراب ، فلأجل ذلك أهل

(١) التنوير ، ص ٨ — ٩ .

المعرفة بالله مشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله »[١] .

ولهذا يوضح ابن عطاء الله للسالك الذى يريد أن يتحقق بالمعرفة بأنه لا يليق به أن يعرف الله ويوحده هناك — فى عالم الذر — ثم يجهله هنا — فى هذا العالم المادى — فيدبر معه ولا يرفع حوائجه إليه ولا يتوكل[٢] عليه ، ألم يقل الله : « ياأيها الذين آمنوا أوفوابالعقود » ؟[٣] ، وأى عقد من العقود أهم من عقد إسقاط التدبيرمع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله ؟

أضف إلى ماتقدم ، أن ملاك المعرفة عند صوفينا هو ألا يراها السالك منسوبة إلى إرادته ، فهى غير متعلقة بأعمال مجاهداته كثرت أم قلت ، ومتى أراد الله أن يوردها عليه أوردها عليه كيفما شاء ومتى شاء ، ولن تكون أعمال مجاهداته علة مايورده الله عليه منها ، إذ أفعال الله تتنزه عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، ومن ثم لاينبغى أن يقف المريد مع أعمال مجاهداته فييأس من حصول المعرفة إذا قلت أو يتوقع حصول المعرفة إذا كثرت ، وفى هذا يقول صوفينا ناصحاً مريده : « إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك ، فإنه مافتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك ، ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك والأعمال أنت مهديها إليه ، وأين ما تهديه اليه مما هومورده عليك[٤] ؟ » .

وبهذا كله يطبق شيخنا السكندرى فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى المعرفة ، فهو من ناحية يرى أن المعرفة بالله على التحقيق هى المعرفة بإسقاط التدبير مع الله إسقاطاً تاماً ، وهو أمر فطرى فى الإنسان تحقق به فى عالم الذر منذ ألست ، ومن ناحية أخرى لاينسب حصول المعرفة إلى أعمال المجاهدات ، كثرت أم قلت ، إيماناً منه بأن الإنسان لا إرادة له على التحقيق وبأن حصول المعرفة يكون بمحض العناية الإلهية ، فكم من عابد مجتهد لم يصل ، وكم من عبد اختصته العناية الإلهية فطوت له الطريق كله دون تكلف مشقة أو معاناة ترق .

---

(١) التنوير ، ص ١٢ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٤ .
(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ص ١١ .

الفصل السابع

شهود الأحدية فى الوجود

« فما سوى الله عند أهل المعرفة لا يتصف بوجد ولا بفقد ، إذ لا يوجد غيره معه لثبوت أحديته »

« نعمتان ما خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكون منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد » .

« جعلك فى العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته وأنك جوهرة تنطوى عليها أصداف مكوناته »

« كن بأوصاف ربوبيته متعلقا ، وبأوصاف عبوديتك متحققا »

« الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار » .

« الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته » .

« فالناظر للكائنات غير مشاهد للحق فيها غافل ، والفانى عنها عبد بسطوات الشهود ذاهل ، والمشاهد للحق فيها عبد مخصص كامل » .

(١) متى يشهد الصوفى الأحدية فى الوجود

(٢) كيف وجدت الموجودات

(٣) مراتب الموجودات

(٤) الصلة بين الله والإنسان

(٥) الصلة بين الله والكائنات

(٦) الأحـــدية

(٧) أقسام العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية

(٨) شهود الأحدية وإسقاط التدبير

(٩) مناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود .

١ — متى يشهد الصوفى الأحدية فى الوجود :

بعد أن يتحقق الصوفى فى نهاية طريقه بالمعرفة بالله ، ينتهى من هذه المعرفة إلى مذهب فى تفسير الوجود ، يقوم على دعائم من الذوق الصوفى ، لا البرهان العقلى .

وهذا المذهب الذى ينتهى إليه الصوفى فى تفسير الوجود هو عند صوفينا السكندرى المعبر عنه بشهود الأحدية ، ومؤداه أن الله هو الوجود الحقيق باعتبار جميع مراتب الوجود وما سواه من الأكوان لايثبت له رتبة الوجود الحقيق ، وإنما وجوده ، الذى نظنه حقيقياً ، أمر متوهم .

وشهود الأحدية فى الوجود يكون ذوقا وعياناً ، وهو لازم المعرفة بالله ، فيقول ابن عطاء الله مبيناً هذا : « لو عرف (الصوفى) الله تعالى أغناه وجوده عن كل موجود ، واستغنى به عن كل مفقود ، ومن فقد الله لم يجد شيئاً ، ومن وجده لم يفقد شيئاً ، وكيف يفقد شيئاً من وجد الظاهر فى كل شىء ؟ فما سوى الله عند أهل المعرفة لا يتصف بوجد ولا بفقد ، إذ لا يوجد غيره معه لثبوت أحديته ، ولا فقد لغيره لأنه لا يفقد إلا ماوجد ، ولو انهتك حجاب الوهم لوقع العيان على فقد الأعيان ، ولأشرق نور الإيقان فغطى وجود الأكوان »[1] .

والعارفون فى معرفتهم وفى شهودهم لأحدية الله فى الوجود مستمدون فى رأى شيخنا من بحار الأنبياء والرسل ، فيقول فى هذا : « . . . أهل المعرفة بالله تعالى مشاهدون لأحديته ، ولا يشهدون مع الله ملكا ، فما ظنك بالأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وأهل التوحيد والمعرفة إنما غرفوا من بحارهم واقتبسوا من أنوارهم ؟ »[2] .

ولكى يتبين لنا مذهب شهود الأحدية عند صوفينا ، سنعرض فى هذا الفصل بادىء ذى بدء لتفسير ابن عطاء الله للوجود ، وتصوره لمراتبه ، ثم لصلة الله بالإنسان وبالعالم ، ونبين كيف يشهد العارف الأحدية ، وأقسام الشاهدين لها ، ونوضح ارتباط

---

(١) التنوير ، ص ٦١ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٥٤ .

شهود الأحدية بإسقاط التدبير ؛ ونختم الفصل بمناقشة بعض تأويلات المذهب المطأنى في الأحدية وتفسير الوجود .

٢ — كيف وجدت الموجودات :

يذهب شيخنا إلى أن الله تعالى هو الذى أوجد الموجودات ، وجميع الموجودات التى أوجدها الله خاضعة لنعمتين هما الإيجاد والإمداد .

فنعمة الإيجاد هى الفعل الذى يخرج الله به الموجود من عدمه السابق إلى وجوده اللاحق فى هذا العالم ، أما نعمة الإمداد فهى الفعل الذى يتعلق بالموجودات بعد إيجادها فيه ، ذلك أن كل موجود فى الوجود محتاج الى ما يحفظ عليه دوام الوجود والبقاء ، أو بعبارة أخرى يحتاج الى مايدفع عنه العدم اللاحق ، لذلك يمده الله بامداده ليستمر له الوجود ، وفى هذا كله يقول ابن عطاء الله فى الحكم : « نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل مكون منهما : « نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد »[1] ، ويقول أيضاً مبينا أن وجود الله هو الذى يحفظ وجود العالم : « أمد (الله) كل موجود بوجود عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بإمداد بقائه»[2] ، ثم يقول لمريده السالك مبيناً له أن وجوده ودوام وجوده بمحض فضل الله وإنعامه عليه : « أنعم عليك أولا بالإيجاد وثانياً بتوالى الإمداد »[3] .

وهكذا يتصور صوفينا جميع الموجودات بما فيها الإنسان مستندة فى وجودها ودوام وجودها إلى الله ، فهو وحده الذى يثبت لها رتبة الوجود بإخراجها من العدم ، ثم بتوالى إمداده عليها ، ولولا ذلك ما وجدت وما استمر الوجود لها .

ويكاد يطابق ما يقرره ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالإيجاد والإمداد ، ما قرره من بعده الفيلسوفان الفرنسيان ديكارت ومالبرانش فيما يعرف بنظرية الخلق المستمر (Création continuée)

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ١ ، ص ٩١ .
(٢) التنوير ، ص ٥٢ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٩١ .

أما ديكارت ، فيرى أيضاً أن الله تعالى يحفظ على العالم وجوده ، وأن الفعل الذى أوجد الله بواسطته العالم أولا هو الفعل الذى بواسطته يحفظ الله على العالم الوجود ثانياً ، فيقول : «.... ولكنه من اليقيني — وهذا رأى شائع بين علماء العقائد — أن الفعل الذى بواسطته يحفظه (أى يحفظ الله العالم) ، هو نفس الفعل الذى خلقه به »(١) ، ويقول أيضاً فى أن الله هو الذى يحفظ على الإنسان وجوده : « . . . وليس يترتب على أننا موجودون الآن أن نكون بالضرورة موجودين فى لحظة تالية، إذا لم تستمر علة من العلل — وهى ذات العلة التى أوجدتنا — فى إيجادنا ، وهذا يعنى أن تستمر فى حفظ وجودنا ، ونحن نعلم فى يسر أنه ليس فينا قط قوة يمكننا أن نستمر بها فى الوجود أو نحافظ بها على وجودنا لحظة واحدة ..... »(٢) .

فكما يرى ديكارت أن العالم محتاج لكى يبقى موجوداً إلى فعل الله المستمر بحفظ الوجود عليه ، يرى شيخنا السكندرى أيضاً أن العالم محتاج بعد فعل الإيجاد إلى استمرار الوجود عليه بفعل الإمداد (دون أن يكون بين الفعلين فجوة زمانية) ، وكما يرى ديكارت أن الإنسان ليست له قوة يمكنه بها أن يستمر فى الوجود أو يحافظ بها على وجوده لحظة ما لم تتدارك علة وجوده وهى الله بإدامة الوجود عليه ، يرى شيخنا السكندرى أيضاً أن الإنسان مفتقر فى وجوده إلى إنعام الله الذى يتمثل فى فعل الإمداد أو إدامة الوجود عليه .

وأما مالبرانش فنجد لديه أيضاً تفسيراً للوجود كهذا الذى رأينا عند ديكارت وابن عطاء الله ، فهو يقول : « إنه إذا كان العالم موجوداً فذلك لأن الله مستمر فى إرادة الوجود له ، وأن حفظ المخلوقات (ومنها الإنسان) ، هو — من جانب الله — ليس سوى خلقها المستمر »(٣) .

٣ — مراتب الموجودات :

والموجودات التى أوجدها الله ، وإن اشتركت فى نعمتى الإيجاد والإمداد ،

(١) Descartes : Discours de la Méthode, Cinquiéme Partie, ed. Libraire Joseph Gibert, Oeuvres de Descartes, p. 47.

(٢) Descartes : Les Principes de la Philosophie, Premiére Partie - 21, Oeuvres de Descartes, pp. 102-103.

(٣) Malbranche : Entretiens Métaphysiques, VII, 7. ed. Fontana, 1,150.

إلا أنها تختلف من حيث رتبة وجودها ، وقد أراد الله لها ذلك لتظهر مختلف تعلقات إرادته وسعة مشيئته ، واستمع إلى صوفينا قائلا : « .... خلق (الله) الموجودات وتفضل عليها بالإيجاد ونعمة الإمداد ، وربما يفهم من ههنا قوله تعالى : « ورحمتى وسعت كل شيء »[1] ، ولكن لما اشتركت الموجودات فى إيجاده وإمداده ، أراد الحق تعالى أن يميز بعضها على بعض ليظهر سعة تعلقات إرادته واتساع مشيئته ، فميز بعض الموجودات بالنمو كالنبات والحيوان البهيمى والآدمى ، فظهرت القدرة فيه ظهوراً أجلى من ظهورها فى الموجودات الغير نامية . فلما اشتركت هذه الثلاثة فى النمو أفرد الحيوان الآدمى وغير الآدمى بوجود الحياة ، فشارك الآدمى فى ذلك الحيوان البهيمى ، فظهر بقدرته فيه ظهوراً أجلى من ظهوره فى الناميات ، فأراد أن يميز الآدمى عنه فأعطاه العقل ، وفضله لذلك على الحيوان ، وكمل به نعمته على الإنسان ... »[2] .

فاختلاف مراتب الموجودات هو — فى رأى ابن عطاء الله — دال على قدرة الله واتساع مشيئته وإرادته ، وكون الإنسان على رأس الموجودات ، فلأن الله وهبه العقل فصار لذلك أفضل الموجودات بإطلاق .

ولا يقف الأمر بابن عطاء الله فى تفضيل الإنسان عند هذا الحد ، وإنما الإنسان عنده متضمن لأسرار الوجود كله سفلية وعلوية ، وجامع لعالمى الملك والملكوت ، ففيه إذن الجانب الإلهى ، وهو لهذا جوهرة الوجود بأسره ، فيقول للسالك فى الحكم : « جعلك فى العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنك جوهرة تنطوى عليها أصداف مكوناته »[3] .

ولما كان الإنسان متضمناً لأسرار الوجود كله وجامعاً لعالمى الملك والملكوت ، فإن الكون كله لا يسع الإنسان الا من حيث حقيقته الجثمانية ، أما حقيقته

---

(١) سورة الاعراف ، آية ٥٦ .
(٢) التنوير ، ص ٢٤ — ٢٥ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٦ .

الروحانية فلا يسعها شيء لأنها من أمر الله ، فيقول ابن عطاء الله للسالك : « إنما وسعك الكون من حيث جثمانيتك ، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك »[1] .

وبالإضافة إلى هذا وذاك فإن الله قد« جعل محل معارفه وتوحيده ومحبته وأسراره قلب الإنسان »[2] ، وفي هذا ما يدل على علو منزلة الإنسان بالقياس إلى جميع الموجودات .

خلاصة القول ، أن الموجودات التي أوجدها الله تتمايز في رأي ابن عطاء الله من حيث رتبة وجودها ، فأعلاها الإنسان بتميزه بنعمة العقل ، وبجمعه بين عالمي الملك والملكوت ، وباحتوائه على المعرفة بالله ، ويلي هذا الإنسان في مراتب الوجود الحيوان فالنبات فالجماد .

ولكن كيف يتصور صوفينا السكندري الصلة بين الله والإنسان والعالم ؟ هذا هو ماسنحاول أن نكشف عنه فيما يلي ، فنعرض تصوره لصلة الله بالإنسان أولا ثم لصلة الله بالعالم ثانياً :

٦ — الصلة بين الله والإنسان :

يذهب ابن عطاء الله إلى أن الله قد أوجد الإنسان ليجعله أعظم مجلى لظهوره تعالى من حيث ذاته وصفاته ، وليودع فيه الأسرار العرفانية والأنوار الإلهية ، ولا كذلك سائر الموجودات فليس لها من هذه الأنوار وتلك الأسرار نصيب ، وإنما أوجدها الله ليظهر فيها بصفتي القوة والاقتدار فحسب ، وإلى هذا الإشارة منه بقوله : « الله نور السموات والأرض ، نور سماوات الأرواح بمشاهدته ، ونور أرض النفوس بطاعته وخدمته ، وجعل قلوبهم (قلوب الصوفية العارفين) مجلاة لذاته ولظهور صفاته . أظهرهم (أي أفراد الإنسان) ليظهر فيهم خصوصاً ، وهو الظاهر في كل شيء عموما ، ظهر فيهم بأنواره وأسراره ، كما ظهر فيهم وفيما عداهم بقوته واقتداره .. »[3]

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .
(٢) القصد المجرد ، ص ٥٠ .
(٣) لطائف المنن ، ص ١٦٥ .

وظهور الله فى الإنسان ، لايعنى حلولا أو امتزاجا أو اتحادا بالمفهوم الحسى وإنما يعنى أن الله يظهر بصفاته فحسب فى الإنسان مع تمايز الله عن الإنسان تميزا تاما ، وبهذا ينزه صوفينا الله عن كل ما يعلق بذهن الإنسان من التصورات .

ويقول ابن عطاء الله عن تنزيه الله عن الحلول وغيره من التصورات الإنسانية : « . . روى عن الله تعالى أنه قال (فى الحديث القدسى) : لا يسعنى عرشى ولا كرسى ولا سماى ووسعنى قلب عبدى » ، معنى (هذا) يسعه توحيدا ، وإيمانا وعلما ومعرفة وإيقانا ومحبة وإخلاصا ، فضلا من الله وتخصيصا ، ولا يسعه مساحة ولا خيالا ولا حلولا ولا حساً ولا حكما » (١) .

والإنسان عند صوفينا ممكن الوجود ، فهو مستمد وجوده من الموجود المطلق ، الله ، والله هو الواجب الوجود ، ولا يشاركه فى هذه الصفة موجود ، ويسمى ابن عطاء الله رتبة الإمكان بالاضطرار أحيانا ، فيقول : « . . فلو شهدوا (أى أفراد الإنسان) قبضة الله الشاملة المحيطة لعلموا أن اضطرارهم إلى الله دائم ، وأن الاضطرار تعطيه حقيقة العبد ، إذ هو ممكن ، وكل ممكن مضطر إلى ممد يمده ومدد يمده . وكما أن الحق سبحانه هو الغنى أبداً فالعبد مضطر إليه أبدا ، ولا يزايل العبد هذا الاضطرار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة » (٢) .

ولما كانت حقيقة الإنسان أنه ممكن ، ففاقته إلى الله فاقة ذاتية ، ولا ينبغى أن يغتر الإنسان بأنه أعلى الكائنات بما خصصه الله به من العقل والمعرفة ، فإن هذا الغنى عارض ، ولا يرفع ما هو عارض ماهو بالذات ، ولو كان الإنسان غنيا بذاته لاستطاع أن يدفع عن نفسه كل ما يضاد بقاءه بما يرد عليه بمحض إرادة الله وقهره ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا فى هذا المعنى للسالك : « فاقتك لك ذاتية ، وورود الأسباب مذكرات لك بما خفى عليك منها ، والفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض » (٣) .

وإذا كان الإنسان فى حقيقته ممكن الوجود ، فكيف يدعى لنفسه وصف الربوبية ؟ .

---

(١) القصد المجرد ، ص ٩٤ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٨٩ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٩١ .

إن أدبه فى جميع الأحوال أن يكون بصفات عبوديته متحققاً ، فالعبد عبد والرب رب ، فيقول صوفينا للسالك : « كن بأوصاف ربوبيته متعلقاً ، وبأوصاف عبوديتك متحققاً »(١) ، ويقول له أيضا : « منعك أن تدعى ما ليس للمخلوقين ، أفيبيح لك أن تدعى وصفه وهو رب العالمين ؟! »(٢) ، ويقول له كذلك مذكرا إياه بأن وصفه الحقيق هو الاضطرار إلى الله : « ما طلب لك شىء مثل الاضطرار ولا أسرع بالمواهب إليك مثل الذلة والافتقار »(٣) ، وهذه الحكم جميعا إنما تهدف الى تنزيه الله عن مشاركة الإنسان له فى صفة من صفاته مشاركة حقيقية .

وإذا كان الله منزها فى ذاته وصفاته عن أن يتصف بها أحد من المخلوقين ، فهو أيضا منزه فى أفعاله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، وعنايته تعالى لا يمكن أن تكون معللة بطاعات العبد وأعماله ، لأنها سبقت هذه الأعمال وتلك الطاعات منذ الأزل ، وكيف تعلل أحكام الأزل بأعمال الإنسان الإرادية ؟ وأين كان الإنسان حين دبره الله منذ الأزل بمقتضى علمه المتنزه عن اعتبارات الزمان ؟ وما أعمق مايقول صوفينا فى هذا المعنى للسالك : «عنايته فيك لا لشىء منك . وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟! لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الأفضال وعظيم النوال »(٤) .

بل أن إفعال الله تتنزه عن أن تكون لها علة من جانب الله ، فكيف يمكن القول بأن لها علة من جانب الإنسان ، فيقول صوفينا فى ذلك فى عبارة من عبارات مناجاته : « إلهى تقدس رضاك أن تكون له علة منك ، فكيف تكون له علة منى ؟! أنت الغنى بذاتك عن أن يصل إليك النفع منك ، فكيف لا تكون غنيا عنى ؟! »(٥) .

ويتنزه الله عن أن يصل إليه مخلوق بمعنى الوصول المفهوم بين الذوات ، والوصول الذى يتحدث عنه السالكون من الصوفية ، إنما هو وصولهم الى المعرفة بالله ، لا إلى

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١١٦ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١١٦ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٢٠ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ١٢ .
(٥) المناجاة العطائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ١١٩

الاتحاد به أو إلى أن يحل الله فيهم ، أوغير ذلك من التصورات الباطلة ، وإلى هذا الإشارة بقول شيخنا للسالك : « وصولك الى الله وصولك الى العلم به ، وإلا فجل ربنا عن أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء »[1] .

ولا يقف تنزيه الله عن التوهمات الإنسانية عند هذا الحد ، وإنما يتجاوزه شيخنا إلى نفي قرب الإنسان عند الله بمعناه المفهوم بين الأشياء ، وقرب الإنسان من الله عنده لا يعني أكثر من شهود الإنسان اقرب الله ذوقا ، فيقول شيخنا لمريده : « قربك منه أن تكون مشاهداً لقربه ، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه !؟ »[2] .

ونخلص من كل ما سبق الى أن ابن عطاء الله يتصور الله على أنه الوجود الواجب الوجود الذى هو علة وجود الإنسان ، وأنه ينزه الله عن جميع ما يخامه عليه الوهم الإنساني من الاعتبارات المختلفة ، كالتحيز فى مكان ، أو الحلول ، أو الوصول المفهوم بين ذوات الأشياء ، أو القرب بمعناه الحسى ، وهذا بالإضافة الى تنزيه أفعال الله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، إيمانا منه بأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة حرة يخضع لها كل شيء فى الوجود .

٥ — الصلة بين الله والكائنات :

الله هو الذى أوجد الكائنات بما من به عليها من نعمتي الإيجاد والإمداد ولكن لم خلق الله الكائنات ؟

يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال بأن الله ما أوجد الكائنات إلا ليجعلها مجالى لظهوره بصفاته المختلفة ، ويشبهها لهذا بالمرايا التي يتجلى فيها الحق بهذه الصفات ، وهو يقول فى هذا : « . . فالكائنات مرايا الصفات . . . ، فما نصبت الكائنات لتراها ، ولكن لترى فيها مولاها ، فراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها ، تراها من حيث ظهوره فيها ، ولا تراها من حيث كونيتها ، ولنا فى هذا المعنى شعر :

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ٢ ص ، ٤٩ .

ما أبينت لك العوالم إلا لتراها بعين من لا يراها
فارق عنها رق من ليس يرضى حالة دون أن يرى مولاها[١]

ولما كان الله قد أوجد الكائنات على اختلافها ليتجلى فيها بصفاته ، ولكى يعرفه الإنسان بهذا التجلى ، فإن ابن عطاء الله ينصح السالك بأن لا ينظر إلى الكائنات لذاتها ، وإنما عليه بالنظر إلى الكائنات من حيث تجلى خالقها فيها ، وهو يقول للسالك فى عبارة من عبارات الحكم : « أباح لك أن تنظر ما فى المكونات ، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات ، « قل انظروا ما فى السموات»[٢] فتح لك باب الأفهام ، ولم يقل انظروا السماوات لئلا يدلك على وجود الأجرام » .[٣]

ويقرر ابن عطاء الله أن الكائنات على اختلافها ليس لها مرتبة الوجود الحقيقى ، وإنما الوجود الحقيقى لله وله الأحدية فيه .

ويشبه ابن عطاء الله وجود الكائنات بوجود الظلال ، فكما أن الظل لاموجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ، فكذلك الكائنات لا موجودة باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدومة باعتبار جميع مراتب العدم ، وظليتها لا تنسخ أحدية الله ، لأنه واحد على الحقيقة وإن تعدد بظله ، والشىء لايشفع إلا بمثله ، وليست الكائنات مثله ، وفى هذا كله يقول ابن عطاء الله : « . . . وأشبه شىء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ، وإذا ثبتت ظلية الآثار (أى الكائنات) لم تنسخ أحدية المؤثر (الله) ، إذ الشىء إنما يشفع بمثله ، ويضم إلى شكله . . . . »[٤] .

ويبين صوفينا كذلك أن وجود الكائنات وجود وهمى ، وأنه أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، وذلك لأن ماله الوجود من غيره فالعدم وصفه فى ذاته ، فيقول :

(١) لطائف المنن ، ص ٣٤ .
(٢) سورة يونس ، آية ١٠١ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .
(٤) لطائف المنن ، ص ١١٤ — ١١٥ .

« . . . . . الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق إنما هو لله ، وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره فالعدم وصفه فى نفسه . . . . . »[1] .

ويذهب صوفينا إلى أن الكائنات ينطوى وجودها فى وجود الله ، لأن الله هو الوجود المتصف بكونه ظاهراً ، وكونه ظاهراً يقتضى ألا يتصف بالظهور معه سواه ، وهذا يعنى انطواء وجود الكائنات فى وجوده ، كما أن كونه باطناً يقتضى ظهور كل شىء عنه حتى لا باطن معه ، فيظهر عنه وجود الكائنات جميعاً ، فيقول صوفينا فى هذا : « أظهر كل شىء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شىء لأنه الظاهر »[2] .

ولما كان الله هو الظاهر فى الوجود كله ظهوراً حقيقياً ، فليس يوجد حجاب البتة بينه وبين العالم ، وإنما الحجاب فى المحجوبين فقط بمحض توهمهم لأنهم لم يخلصوا بعد عن شهودهم لأنفسهم ولسائر الأغيار العدمية ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا للسالك : « ما حجبك عن الله وجود موجود معه ، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه »[3] ويدلل للسالك على عدمية الحجاب قائلا له أيضاً : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شىء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشىء فهو له قاهر ، «وهو القاهر فوق عباده »[4] ، وقائلا له كذلك : « . . من شهد ظلية الآثار لم تعقه عن الله ، فإن ظلال الأشجار فى الأنهار لا تعوق السفن عن التسيار ، ومن هنا يتبين لك أن الحجاب ليس أمراً وجوديا بينك وبين الله ، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودى للزم أن يكون أقرب إليك منه ، ولا شىء أقرب من الله ، فرجعت حقيقة الحجاب إلى توهم الحجاب . . »[5]

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٤
(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١٢٧ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٢٧ .
(٤) نفس المرجع ، جـ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .
(٥) لطائف المنن ، ١١٥ .

ويعجب ابن عطاء الله أيضاً من أن تكون الكائنات هي التي تحجب الله، وذلك لأن الله ظاهر في الكائنات ذاتها بصفاته، فيقول: «كيف يحتجب الحق بشيء، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر! ؟»[1].

والله ظاهر في الكون كله، ولولا ظهوره فيه ما اتصف الكون بالوجود، فيقول صوفينا: «الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار»[2].

ومادام الله ظاهرا في الكون كله، فما هي متعلقات هذا الظهور عند صوفينا؟

يقول صوفينا في حكمة من حكمه مبيناً متعلقات ظهور الله في الوجود: «كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الظاهر لكل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أظهر من كل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء؟! كيف يتصور أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود كل شيء؟!»[3].

فما المقصود بهذه العبارات عند ابن عطاء الله؟ إن كون الله أظهر كل شيء يعني أنه هو الذي أوجد الكائنات بإخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود بفعلي الإيجاد والإمداد، وكونه ظاهرا بكل شيء يعني أن ظهور الله مستدل عليه بواسطة الكائنات كما هو حال السالك الذي تبيناه من كلام ابن عطاء الله في نظرية المعرفة[4]، وكونه ظاهراً في كل شيء معناه أنه المتجلي بالظهور في الكائنات من حيث صفاته وأسماؤه لا أنه فيها حلولا، وكونه ظاهراً لكل شيء معناه أنه ظاهر للكائنات

(١) شرح الرندي على الحكم، ج ١، ص ٥٠.
(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٢١.
(٣) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣ — ٢٤.
(٤) أنظر هذا البحث ص ٢٣٤.

بصفاته وأسمائه ، وكونه ظاهراً قبل وجود كل شيء يعني أنه موجود أزلا قبل وجود الكائنات ، وكونه أظهر من كل شيء يعني أن الموجودات التي أوجدها غير متصفة معه بالظهور الحقيق ، وكونه واحداً ليس معه شيء يعني أن الله هو الموجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا كذلك الكائنات فوجودها عدى بالقياس إلى وجودالله ، وليس يعني أن وجود الله عين وجود العالم ، وكونه أقرب إلينا من كل شيء فواضح لقوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »[1] ، أما معنى قوله لولاه ما كان وجود كل شيء فيعني أنه لولا وجود الله ما ثبت للكائنات وجود ، ولهذا استدل أرباب الجذب على وجود الكائنات بوجود الله[2] .

هذا هو تفسيرنا لعبارات الحكمة المشيرة إلى متعلقات ظهور الله المختلفة ، والحذر كل الحذر من أن تؤخذ هذه العبارات أو غيرها بمعانيها الظاهرة فإن هذا من شأنه أن يوجد اللبس ، ويخرج العبارات عما قصد إليه صاحبها ، وسنمثل لذلك في موضع آخرمن هذا الفصل حين نذكر بعض تأويلات المذهب الطائي في تفسير الوجود ثم نعقب عليها لنبين خطأها ، ونكتفي بهذه الإشارة هنا .

وخلاصة القول فيما سبق أن ابن عطاء الله يرى أن الله أوجد الكائنات في العالم ليجعلها مجالي ظهوره ، وأن هذه الكائنات على اختلافها ليست لها مرتبة الوجود الحقيق ، وإنما الوجود الحقيق لله ، وأن وجود الكائنات بالقياس إلى وجود الله أشبه شيء بوجود الظل بالقياس إلى وجود صاحب الظل ، وأنه لا يوجد حجاب البته بين الله والعالم ، وأن الحجاب أمر متوهم .

ولكن أليس ما قاله ابن عطاء الله من أن الله واحد ولا شيء معه مذهبا في نفي الأكوان وإثبات الوحدة ؟

فيما يلي سنحاول أن نحدد موقف صوفينا في شيء من الوضوح :

---

(١) سورة ق ، آية ١٦ .

(٢) أنظر ص ٢٣٤ وما بعدها من هذا البحث .

٦ — الأحدية :

ينتهى ابن عطاء الله من فكرته فى أن الكائنات لا وجود لها على التحقيق إلى القول بالأحدية التى ينتفى معها التعدد والاثنينية فى الوجود :

والله عند شيخنا هو الوجود المطلق المتصف بالوجود الحقيق ، الواجب الوجود ، وكل موجود سواه مستمد منه الوجود ، وهالك فان من حيث ذاته ، ولله كمال الوجود ودوامه أزلا وأبداً ، وهو باق سرمدا ، ويستحيل عليه العدم[1] .

والله متصف بالأحدية ، وهو لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وهو منزه عن جميع التغيرات العرضية ، وبالجملة منزه عن جميع صفات الحادثات[2] .

ويذهب ابن عطاء الله أيضاً إلى أن الله أول موجود ، ولا شىء قبله فى الوجود ، وبهذا سبقت أحديته جميع ماسواه[3] ، فكان تعالى ولا شىء معه ، فكأنه كما قال : « كنت كنزاً مخفياً ، فأردت أن أعرف ، فخلقت خلقا ، فعرفتهم بى ، فعرفونى »[4] ، وكما « كان الله ولا شىء معه ، فهو الآن على ما كان عليه »[5] ، والأزمنة هنا ، كما يقول الرندى ، أمور وهمية لا وجود لها على التحقيق ، والمقصود أن الله لا شىء معه لثبوت أحديته .

وما دام الله متصفاً بالأحدية ، فليس للكائنات الأخرى وجود معه ، وإنما وجودها أمر متوهم ، على نحو ما بين لنا ابن عطاء الله فيما سبق .

ويلخص ابن عطاء الله مذهبه فى الأحدية بقوله فى حكمة من حكمه : « الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته »[6] .

ولكن ما هو السبيل إلى إثبات هذه الأحدية ؟

إن استخدام العقل فى إثبات الأحدية فى الوجود أمر ممكن ، ولكن موقفنا

---

(١) القصد المجرد ، ص ١٢ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣٨ — ٣٩ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٨
(٤) نفس المرجع ، ص ٤٤
(٥) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٤٠ — ٤١
(٦) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٤١

لا يؤثر ذلك وإنما يؤثر أن يكون إثبات الأحدية فى حال من الشهود الذوق ، فلنبين إذن كيف يكون ذلك .

٧ — أقسام العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية :

لا يتحقق الصوفى بشهود الأحدية إلا بعد المعرفة بالله . ويقسم ابن عطاء الله العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية إلى ثلاثة أقسام[١] :

فهناك عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله وقرب الله منه بشعاع البصيرة أو نور العقل ، وهو العارف المعتمد على العقل والاستدلال ، وهناك عارف يتوصل إلى شهود عدمه بالقياس إلى أحدية الله بعين بصيرته ، وهو وإن كان يعتمد على العقل والاستدلال أيضاً إلا أنه أكمل من الأول ، وهناك عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله فى حال من الفناء عن نفسه وعن عالم الأشياء ، فلا يرى وجوده أو عدمه لاستيلاء شهود الأحدية على قلبه ، وهذا هو الصوفى المعتمد على الذوق والعيان لا على الاستدلال والبرهان ، والذى لا يشاهد مع الله سواه . وتستفاد هذه الأقسام الثلاثة للعارفين مما يقوله ابن عطاء الله فى الحكم لمريده : « شعاع البصيرة يشهدك قربه منك ، وعين البصيرة يشهدك عدمك لوجوده ، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولا وجودك »[٢].

والصوفى العارف المتحقق بالفناء عن ذاته ، والمنطوى فى شهوده لأحدية الله ، لا إشارة له[٣] ، وكيف تكون له إشارة عن شهود تقصر اللغة وألفاظها عن التعبير عنه ؟ إن هذا الشهود أمر ذوقى يستولى عليه تمام الاستيلاء فلا يتيح له الالتفات إلى الإشارة والمشير والمشير به ، فإذا تبين هذا تبين معنى عبارة ابن عطاء الله التى يقول

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٤٠ . ويقول الرندى شارحا المقصود بكل من شعاع البصيرة وعين البصيرة وحق البصيرة : شعاع البصيرة نور العقل ، وعين البصيرة نور العلم ، وحق البصيرة نور الحق .

(٣) الإشارة الصوفية ليست الإشارة بالمعنى الحسى الظاهر ، وإنما هى التعبير الذوقى الرمزى عن علوم التوحيد والمعرفة ، يقول الرندى : الإشارة ألطف من العبارة ، وهى كناية وتلويح وإيماء لاتصريح ، وهى التى يستعملها أهل هذه الطريقة فيما بينهم عند ذكرهم لأسرار التوحيد . (شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٧٩) .

فيها : « ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته ، بل العارف من لا إشارة له لفنائه فى وجوده وانطوائه فى شهوده »[١] .

والصوفى لا يتحقق بشهود أحدية الله فى الوجود إلا فى حال الفناء عن النفس ، وبعبارة أخرى لا يتحقق بشهود الأحدية إلا إذا غاب عن نفسه ، فلا يعود يشعر بجوارحه ، أو بالعوارض الباطنة فيه ، أو بعالم الظواهر :

فيذكر لنا ابن عطاء الله أن تحقق الصوفى بشهود الأحدية يكون بواسطة الذكر باسم الله ، وهو الاسم الذى يختص به الموجود الجامع لصفات الألوهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المنفرد بالوجود الحقيق ، وأن من لازم الذكر بهذا الاسم «استحقار ماسوى الله حالا ، والتعظيم لأوامر الله كشفاً ، وسقوط الأكوان شهوداً ، والفناء فى الجمع استغراقاً ، وتعلق الهمة بالله دأبا ، ومراقبة الأنفاس سراً ، وذكر الاسم ظاهراً وباطناً ، إلى أن يتأله الصوفى فى الوله ، ويعنى ذلك أن يسترق سره فى وجوده وفى حقيقة شهوده ، فلا يرى غير الله ، ولا يحس من سواه »[٢] .

ويبين لنا صوفينا كذلك أن الذكر من شأنه أن يوصل الذاكر إلى حال ينتظم له فيه شمل العالم فى نطاق واحد ، فلا يعود يرى بعين قلبه فى الوجود غير الواحد .

وبهذا لا يتحقق الصوفى بشهود الأحدية فى الوجود باستدلال منطق أو بحث نظرى ، وإنما هو يتحقق بشهود هذه الأحدية فى حالة ذوقية خاصة لا يشاركه فيها غيره من الناس ، ويشعر فيها بأن عالم الظواهر لا يتصف بالوجود الحقيق لتلاشيه فى وجود الله كما يتلاشى ضوء المصباح فى ضوء الشمس .

وبهذا لا يثبت ابن عطاء الله إلا وجوداً واحداً ، وهو وجود الله الذى يتصف فيه بالأحدية .

وإذا كان المذهب العطـــائى ينفى وجود الأكون ، ويعبر صاحبه عن نفيه لوجودها بعبارات مختلفة مثل « سقوط الأكوان شهوداً » ، و « محو الأكوان »

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٧٩
(٢) انظر ص ١٦٢ من هذا البحث .

و « بطلان الأكوان » و « فقد الأعيان » ، فإنه بهذا يشبه من بعض الوجوه المذهب المعروف فى الفلسفة الحديثة بنفى الكون (Acosmism) ، والذى يذهب أصحابه إلى أن عالم الظواهر (The Phenomenal World) ليس إلا ظلا عابراً للحقيقة الكامنة وراءه وهى الله الذى هو الحقيقة الأزلية الأبدية المتصفة بكمال الوجود .

على أن ابن عطاء الله لا ينطلق فى نفيه للأكوان فيقرر أن عالم الظواهر عين موجده أو أنه مندرج فيه ، فيكون من أصحاب وحدة الوجود (Pantheism) ، وإنما هو يؤمن بأن عالم الظواهر ينتفى عنه الوجود فى حال من الفناء فحسب ، وبأنه لا يصح أن يقف الصوفى عند فنائه ، والكمال فى أن يعود إلى حال البقاء الذى يرى فيه الأكوان قائمة بمكونها ، وهو لا يجعل العارف المتحقق بالفناء وبشهود الأحدية فى حال الجمع أكمل الصوفية ، وإنما يفضل عليه العارف المتحقق بالبقاء وبشهود الأحدية فى حال الفرق :

فهناك كما يقول صوفينا عارف فان فى شهوده عن الكائنات ولا يشهد مع أحدية الله شيئاً منها ، وهذا فى رأيه « عبد بسطوات الشهود ذاهل »[1] ، وأكمل منه عارف متحقق بالبقاء فى شهوده ، ويشهد الكائنات مع شهوده لأحدية الله ، وبعبارة أخرى يشاهد أحدية الحق فى الكائنات ذاتها ، وهذا فى رأيه « عبد مخصص كامل »[2] .

والواقع أن ابن عطاء الله ، وسائر الصوفية المعبرين عن شهود الوحدة وأبرزهم ابن الفارض ، لا يقدمون لنا دليلا على الوحدة سوى الشهود الذوقى[3] الذى هو عندهم أسمى من العقل واستدلالاته ، والذى يتحققون به فى أحوال الفناء أو الجمع . وبهذا لا يكون تفسيرهم للوجود من قبيل النظريات الميتافيزيقية بمعنى الكلمة ، وهى النظريات التى تفسر الوجود على دعائم من البرهان العقلى والتحليل

---

(١) لطائف المنن ، ص ٧٤

(٢) نفس المرجع ، ٧٤

(٣) قارن : الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى : المقدمة ص ل ، وقارن أيضا ص ٢٤٠ وما بعدها .

المطلق ؛ ومن هذه الزاوية وحدها يجب أن ينظر إلى نظرياتهم ، فهم لا يثقون بالعقل واستدلالاته ، ولا بالحس ومناهجه ، قدر ما يثقون بالقلب وما يتكشف له ذوقاً .

٨ — شهود الأحدية وإسقاط التدبير :

وأخص ما يوصف به الشاهد لأحدية الله في الوجود عند صوفينا السكندري هو إسقاط الإرادة والتدبير :

فلما كان الشاهد لأحدية الله متحققاً بالمعرفة ، وكان العارف بالله مسقطاً لتدبيره إسقاطاً تاماً ، ترتب عليه أن الشاهد لأحدية الله مسقط أيضاً لتدبيره إسقاطاً تاماً ، وإلا لم يكن عارفاً .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن العارف الواصل الشاهد لأحدية الله لا يرى أعماله وأحواله بنسبتها إلى إرادته ، وذلك لغيبته في شهوده للأحدية عنها ، فيقول شيخنا في هذا : « قطع السائرين له والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ؛ أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا الصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلأنه غيبهم بشهوده عنها »[1] .

أضف إلى ما تقدم أن العارف الشاهد لأحدية الله في الوجود قد تحققت له المواجهة والمعاينة ، وكشف عنه غطاؤه ، فصار شهوده اللاحق عين شهوده السابق في عالم الذر منذ ألست ، « فلأجل ذلك أهل المعرفة بالله الشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله إذ وجود المواجهة أبى لهم ذلك ، وفسخ عزائم تدبيرهم ، وكيف يدبر مع الله عبد هو في حضرته ومشاهد لكبرياء عظمته »[2] ، « ولو بقى العبد على تلك الحالة الأولى (من شهود أحدية الله في عالم الذر) التي هي كشف الغطاء ووجود الحضرة لما أمكنه أن يدبر مع الله . . . . . . »[3] .

وإذا تحقق الشاهدون بمواجهة الأحدية ، بمحض عناية الله وتخصيصه ، فقد

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٦

(٢) التنوير ، ص ١٢

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢

أصبحوا لله لا شيء دونه ، وعندئذ لا يكون لهم مراد مع مراد الله ، واستمع إليه ابن عطاء الله قائلا : « اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه ، والواصلون لهم أنوار المواجهة ، فالأولون للأنوار ، وهؤلاء الأنوار لهم ، لأنهم لله لا شيء دونه » ، « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون »(١) .

خلاصة القول أن المشاهد للأحدية فى الوجود مشاهد لعظمة الله ولانفراده بالوجود الحقيق ، فلا يكون له مع شهوده واستغراقه التام فيه استطاعة التدبير منه لنفسه .

٩ — مناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود :

لخص ابن عطاء الله مذهبه فى الأحدية فى الوجود كما تبينا بقوله : « الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته »(٢) ، وقد فسر شراحه كلمة الأحدية تفسيرات مختلفة:

١ — فيفسر ابن عباد الرندى الأحدية عند صوفينا بقوله : « الأحدية مبالغة فى الوحدة ، ولا تتحقق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن يكون أشد ولا أكمل منها ، فمن مقتضى حقيقتها محو الأكوان وبطلانها بحيث لا توجد ، إذ لو وجدت لم تكن أحدية ، ولكان فى ذلك تعدد واثنينية »(٣) .

فالأحدية عند ابن عطاء الله ، كما يرى الرندى ، مبالغة فى الوحدة التى ينتفى معها كل تعدد أو أثنينية ، والمتحقق بها يشعر بمحو الأكوان وبطلانها بالقياس إلى وجود الله المتصف فيه بالأحدية ، وتفسير كهذا متفق تماما مع ما قصد إليه ابن عطاء الله من نفى الأكوان وإثبات وجود واحد حقيقى هو وجود الله ذوقا وشهوداً .

٢ — وقد أخذ بتفسير الرندى للأحدية من بعده شارح آخر هو ابن عجيبة الحسنى(٤) .

٣ — على أن شارحاً آخر غير هذين فسر الأحدية العطائية على أنها مذهب فى

(١) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٣٤ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٢٨ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ص ١٢٨ .
(٤) إيقاظ الهمم ، حـ ١ ، ص ٢٠٩.

وحدة الوجود (Pantheism) ، وفسر اصطلاح الأحدية عند ابن عطاء الله بمعناه عند مدرسة ابن عربى ، وهذا الشارح هو الشيخ عبد الله الشرقاوى :

فالشيخ الشرقاوى يقول فى تفسيره للأحدية عند ابن عطاء الله مانصه : « .... الأحدية عند العارفين هى الذات البحت ، أى الخالصة عن الظهور فى المظاهر وهى الأكوان ، والواحدية هى الذات الظاهرة فى الأكوان ، فيكون للأكوان حينئذ ثبوت باعتبار ظهور الحق فيها ، ولذا يقولون بلسان الإشارة « الأحدية بحر بلا موج ، والواحدية بحر مع موج» ، فإن الحق عندهم كالبحر ، والأكوان كالأمواج التى يحركها ذلك البحر ، فهى ليست عينه ولاغيره ، هذا هو توحيد العارفين ، وقد كرر المصنف (يقصد ابن عطاء الله) الكلام عليه فى هذا الكتاب (الحكم) » ، ثم يعقب الشيخ الشرقاوى بعد هذا قائلا : « وقد أفرده (أى أفرد لما ذكره ابن عطاء الله من التوحيد) بعضهم بالتأليف وتكلم على وحدة الوجود بما لامزيد عليه »[1] .

ومن هذا يتبين لنا أن الشيخ الشرقاوى يعتبر المذهب العطائى فى الأحدية الشهودية مذهباً فى وحدة الوجود ، ويفسر اصطلاح الأحدية بمعناه عند ابن عربى ومدرسته :

فابن عربى يفرق بين مايسمى بالأحدية الإلهية أوأحدية العين ، وما يسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية ، ولما كان مذهبه فى تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدها[2] ، وبعبارة أخرى يجعل الحقيقة الوجودية واحدةمن حيث الجوهر متعددة تعدداً اعتبارياً بالنسب والإضافات ، فإن الذات تسمى — إذا كانت خالصة عن الظهور فى المظاهر التى تقتضيها أسماؤها — بأحدية العين . أما إذا كانت ظاهرة فى المظاهر الأسمائية فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو بالواحدية ، واختلاف التسمية اعتبارى محض ، فيقول ابن عربى : « كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الأسماء

(١) شرح الشيخ الشرقاوى على الحكم العطائية ، بهامش شرح الرندى ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) يقول ابن عربى : سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » ، (الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤) .

الإلهية ، فثبت به ويخالقه أحدية الكثرة . وقد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى إحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاتها »(١) . ويقول ابن عربى أيضاً : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التى تطلبنا أحدية الكثرة . وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين ، وكلاهما يطلق عليه الإسم الأحد »(٢)

وقد أخذ بهذه التفرقة بين أحدية العين وأحدية الكثرة أصحاب الوحدة الوجودية من مدرسة ابن عربى ، فعبد الكريم الجيلى أيضا يذهب إلى أن الأحدية لا يظهر فيها شىء من الأسماء والصفات ، فهى محض الذات الصرف ؛ والواحدية — التى هى أحدية الكثرة — تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها ، فكل منها فيه عين الآخر »(٣) .

ولعل عبد الرحمن الجامى خير من يشرح لنا ما يقصده أصحاب وحدة الوجود من اصطلاحى الأحدية والواحدية ، وذلك حين يقول : « وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه ، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنينية وتعدد . . . . . ثم أن للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته ، وهى اعتباره من حيث هو هو . وهى ليست بهذا الإعتبار نعتا للواحد بل عينه ، وهى المراد عند المحققين بالأحدية الذاتية ، وفيها تنتشىء الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعنى العدديتين ، وهى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية ، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية »(٤) .

فإذا تبين الفرق عند أصحاب وحدة الوجود بين الأحدية والواحدية نعود إلى مناقشة الشيخ الشرقاوى فنقول :

(١) فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفى ، ص ٢٠٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠٥ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ٢٥ — ٢٦ .

(٤) عبد الرحمن الجامى ، الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ ، نشر بالباب أساس التقديس للفخر الرازى ، ص ٢٦٠ .

إن الشيخ الشرقاوى غير مصيب فى اعتباره الأحدية عند ابن عطاء الله بمعناها عند أصحاب وحدة الوجود وهو الذات البحتة الخالصة عن الظهور فى المظاهر الأسمائية أو الأكوان ، مفرقا بينها وبين الواحدية التى هى الذات الظاهرة فى المظاهر الأسمائية أو الأكوان . أو معتبرا الأحدية بحرا بلا موج فى مقابل الواحدية التى هى بحر معه موج . وذلك فى شرحه لعبارة ابن عطاء الله التى يقول فيها : «الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته» .

وإذا سايرنا الشيخ الشرقاوى فى فهمه وأردنا تفسير العبارة العطائية المذكورة آنفاً فى ضوء مذهب وحدة الوجود قلنا :

معنى أن الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته أن الأكوان موجودة بتجلى الله لذاته بالتنزل من مرتبة الأحدية إلى مرتبة الواحدية . وهذه الأكوان لا وجود لها على التحقيق بالقياس إلى أحدية العين التى ليس لواحد فيها قدم . ولكنها فى الوقت ذاته عين الحق غاية ما فى الأمر أنها تسمى بمرتبة الواحدية باعتبار الكثرة المتوهمة التى لاتغير من أمر الحقيقة الوجودية الواحدة شيئاً .

فهل تعنى العبارة العطائية هذا ؟

الجواب على ذلك بالنفى ، لأن ابن عطاء الله لا يعنى بالأحدية عين الذات الخالصة عن الظهور فى الأكوان كما يقول الشيخ الشرقاوى . وإنما يعنى بها صفة الذات الإلهية التى لا يشاركها فيها مخلوق ، والأحدية هى صفة الله الذى هو الموجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقى ، والواجب الوجود الذى يستمد منه كل موجود وجوده بما ينعم عليه به من نعمتى الإيجاد والإمداد ، وأما ما عدا الله من الكائنات فليس عين الله ، وإنما هو ممكن مستمد الوجود من غيره ، وبهذا الاعتبار يكون العدم وصفه فى نفسه ، واستمع إلى صوفينا قائلا : «الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو لله وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره ، فالعدم وصفه من نفسه»(١)

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

وهكذا يميز ابن عطاء الله السكندرى بين نوعين من الوجود ، وجود مطلق واجب ، ووجود مقيد ممكن ، ولكى يثبت هذا إليك نصا من القصد المجرد يفرق فيه صوفينا بين وجود الله ووجود الممكنات : «الفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد (أن) المقيد لا يخلو من الصفات العرضية كالحركة والسكون والموت والحياة والجهات والحدود والاجتماع والافتراق والتغير بالأضداد . وما لا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث مثلها ، وكل الحوادث لا بد لها من محدث يحدثها ، وهو (أى الله) ليس كمثلها ولا يشبهها ، فلو كان مثلها وشبهها لوجب له ما يجب عليها ، ولجاز عليهما يجوز عليها ، واحتاج إلى محدث ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل . والوجود المطلق (الله) وهو المنزه عن التغيرات العرضية السلبية الموصوف بالصفات الثبوتية الدائمة الأزلية ، ولو جاز عدمه لبطل قدمه . وصفاته سبحانه صفات الكمال والعز والاستغناء والجلال الذى لا يليق إلا به ، وأنه الواحد الذى لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وأنه القديم الازلى الذى لا أمد لمداه ولا غاية لمنتهاه ، الغنى المطلق الذى لا يتوقف على غيره . كما لا يتوقف وجوده على غيره فلا يحتاج فى ذاته ، ولا فى كماله ، ولا فى صفاته ، ولا فى استغنائه ، ولا فى فعله ، إلى أحد سواه . . . وهو المنفرد بالأحدية »(١) .

وبهذا ينتفى عن صوفينا القول بوحدة الوجود انتفاء تاما ، فهو لا يرى الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها ، أو أن الموجودات عين موجدها ، وإنما يقرر أن الله متمايز عن الموجودات ، وأن الموجودات لما كانت ممكنة ويجوز عليها العدم كانت معدومه بالقياس إلى وجود الله الذى هو الوجود الحق .

أضف إلى هذا أن ابن عطاء الله يرى أن الموجودات قد وجدت بفعلى الإيجاد والإمداد ، فهو يؤمن بالخلق من العدم (Création ex Nihilo) على حين أن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود لا يسلم بالخلق من العدم ، وإنما يفسر وجود الموجودات بما يسمى بالفيض الذى يعنى التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من (٢) الصور . وهو يشبه مذهب الفيض الذى

---

(١) القصد المجرد ، ص ٣٨ — ٤٠ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى : مقدمة كتاب فصوص الحكم لابن عربى ، ص ٢٨ .

يؤمن به أيضاً الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض الذي يرى ، كما يقول أستاذنا الدكتور حلمي ، أن الذات الإلهية أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن هذا راجع إلى استعداد الذات لإفاضة الكثرة عنها [١] .

ومما ينفي عن المذهب العطائي أنه مذهب في الوحدة الوجودية ، قول ابن عطاء الله بالممكن في مقابل الواجب [٢] ، فمذهب ابن عربي في وحدة الوجود يقتضي عدم القول بالممكن الذي يعني الوجود الحادث المتغير ، والذي إذا نظر إليه من حيث هو هو كان معدوما ، والذي يفتقر في وجوده إلى الواجب وهو الله ، وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) ، لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل ، وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير ، وهي التي يكون وجودها ضروريا بغيرها ، وبهذا يقول ابن عربي بمرتبتين هما الضروري والممتنع [٣] . وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه ، لأنه إذا اعتبر العالم ممكنا ، ترتب عليه أن العالم وجد في زمان ، وأنه غير موجده ، وكان هذا مخالفاً لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكثر تكثرا وهميا ، واستمع إلى ابن عربي قائلا : « ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها . » [٤]

ومما سبق يتبين لنا أن مذهب ابن عطاء الله في الأحدية بعيد كل البعد عن مذهب وحدة الوجود كما يفهمها ابن عربي أو غيره من فلاسفة وحدة الوجود في أوروبا ، وكما يريد أن يفهمها الشيخ الشرقاوي ، وأن الشيخ الشرقاوي لم يكن مصيباً في تفسيره لاصطلاح الأحدية عند صوفينا بمعناه عند مدرسة ابن عربي .

---

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٢) انظر ص ٢٤٨ ، ٢٦٤ من هذا البحث .

(٣) Dr. A. E. Affifi : The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi, Cambridge 1939, pp. 9-10.

(٤) فصوص الحكم ، ص ٩٦ .

وإذا كان الشيخ الشرقاوي قد تأول مذهب ابن عطاء الله في الأحدية على أنه منطق في وحدة الوجود ، فقد تأول باحث آخر معاصر هو المرحوم الدكتور زكي مبارك المذهب العطائي في تفسير الوجود على أنه مذهب في الحلول ، فلنبين كيف كان ذلك ومامداه من الصحة أو الخطأ :

٤ — يقول الدكتور زكي مبارك : « ولابن عطاء الله (السكندري) كلمات تذكر بمذهب الحلول ، وهي أن يكون الله في كل شيء ، فلا تكون ذرة ولا قطرة ولا نبتة ولا نسمة إلا وهي جزء الذات الإلهية ، من ذلك قوله : « إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء لغيبتهم عن الله في كل شيء ، ولو شهدوه في كل شيء لم يستوحشوا من شيء[(١)] » ، وقوله : « علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه »[(٢)] ، وهذه الكلمة الثانية صريحة في قوله بالحلول ، لأنها تفصح إفصاحا بأن العالم هو الجزء البارز من الله وأنه على المؤمن أن يراه في كل موجود »[(٣)] .

وما يقوله الدكتور زكي مبارك بعيد عن الصواب كل البعد ، وذلك لأنه التبس عليه الأمر ففسر الحكمتين العطائيتين المذكورتين في كلامه بما يدل عليه ظاهر ألفاظهما :

فشهود الله في كل شيء . في الحكمة الأولى لايعني عند صوفينا أن الله حال في الموجودات ، أو أنه حال في الإنسان على نحو مايتحدث الحلاج عن حلول اللاهوت في الناسوت ، فإن صوفينا ينفي الحلول بمختلف صوره نفياً قاطعاً[(٤)] ، ولم يكن ليخطر له على بال حين كتب حكمه ودون بها أذواقه الصوفية ، ولا ينبغي أن تؤخذ الظروف الزمانية أو المكانية التي يذكرها ابن عطاء الله في حكمته هذه أو في غيرها من عباراته بمدلولها الظاهر ، وقد نبه الرندي في شرحه إلى الحذر من هذا[(٥)] ، لأن الزمان والمكان تصورات إنسانية يتنزه عنها الله تنزهاً تاماً . ومعنى الحكمة فيما نرى أن العباد والزهاد

(١) شرح الرندي على الحكم ، جـ ١ ، ص ١١٠ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١١١ .
(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، جـ ١ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .
(٤) القصد المجرد ، ص ٣٩ .
(٥) شرح الرندي على الحكم ، جـ ١ ، ص ٢١ .

يكونون في حال من الوحشة من جميع الأشياء لأنهم يرون الله وحده ، وحالهم هذا أقل كمالا من حال الصوفي المتحقق بحال الفرق الذي فني عن الأشياء أولا ثم تحقق بشهود الله متجلياً فيها بصفاته — لا حالا فيها — ثانياً : أن الأشياء مجالي قدرته وكماله وغناه — ومن ثم فشهود الله في الأشياء هو شهوده متجليا فيها بصفاته المختلفة ولا يعني الحلول .

ما يذكره الدكتور زكي مبارك من أن قول ابن عطاء الله : « علم منك أنك لاتصبر عنه فأشهدك ما برز منه » يعني صراحة القول بالحلول ، لأنه يفصح إفصاحا بأن العالم هو الجزء البارز من الله ، فهو خطأ لسببين :

١ — أما السبب الأول : فلو سلمنا بأن ابن عطاء الله يريد أن يجعل العالم جزء الله البارز منه ، فإن هذا لا يعني الحلول بمعناه الإصطلاحي ، لأن الحلول إما أن يكون حلولا سريانيا ، وهو عبارة عن « اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى السارى حالا والمسري فيه محلا »[1] ، وإما أن يكون حلولا جواريا (نسبة إلى جوار) ، وهو « عبارة عن كون أحد الجسمين طرفا للآخر ، كحلول الماء في الإناء »[2] . وليس كون العالم جزء الله يعني أن الله حال في العالم بحيث تكون الإشارة إلى الله هي الإشارة إلى العالم ، وليس كذلك كون العالم جزء الله يعني أن الله حال في العالم كما يحل الماء في الإناء ، وإنما هو يعني شيئا آخر غير ما فهمه الدكتور زكي مبارك ، وهو أن الله حقيقة تقبل التجزؤ .

٢ — وأما السبب الثاني : فهو مترتب على السبب الأول ، فليس معقولا أن يصطنع ابن عطاء الله السكندري مذهبا في الأحدية يقرر فيه أن الله هو الموجود المطلق المتصف بالوجود الحقيق ، الواجب الوجود ، وأنه « لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا

---

(١) تعريفات الجرجاني ، مادة (الحلول السرياني)

(٢) نفس المرجع ، مادة (الحلول الجوازي) .

التركيب »[١] ، وينزه الله عن جميع التصورات الإنسانية ، ثم يناقض نفسه فيقرر في حكمة من حكمه أن العالم جزء الله .

ثم إن هـذه القضية التي يريد الدكتور زكي مبارك أن يستخلصها من الحكمة العطائية منافية للعقل ، ويمكن أن يثبت بطلانها بدليل مستمد من مفهوم الأحدية :

فالمراد من الأحدية[٢] أن الله حقيقة مفردة منزهة عن التراكيب ، لأن كل ماهية مركبة تكون مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها ، وكل واحـد من أجزائها غيرها ، ومن ثمة كل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته . ويترتب عليه أن كل مركب فهو ممكن ، وأن الإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات يكون ممكناً ، وهو محال .

وإذا ثبتت الأحدية انتفى الحلول أيضاً : إذ يجب ألا يكون الله متحيزاً ، لأن كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره ، وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، فالأحد يستحيل أن يكون متحيزاً . وإذا لم يكن متحيزاً لم يكن في شيء من الأحياز والجهات ، ويجب أن لا يكون حالا في شيء لأنه مع محله لا يكون أحداً . ولا يكون محلا لشيء لأنه مع حاله (أي ما يحل فيه) لا يكون أحداً .

وهكذا فإن الحكمة التي يقول فيها صوفينا السالك : « علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه » لا يمكن أن تعني الحلول أو أن العالم جزء الله البارز منه ، كما يقول المرحوم الدكتور زكي مبارك ، فما معناها الحقيقي إذن ؟

معنى هذه الحكمة مرتبط بنظرية ابن عطاء الله في المعرفة ، فقول ابن عطاء الله لمريده علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه معناه أن الإنسان لسبق شهوده لأحدية الله ومعرفته به في عالم الذر لا يصبر عن الله ، فهو يحن إلى سابق شهوده ومعرفته دائماً أبداً ، فلما علم الله ذلك منه ، أوجد الله العالم وظهر فيه بصفات كماله

---

(١) القصد المجرد ، ص ٣٨ — ٤٠ .

(٢) قارن : فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٥٣٤ .

على اختلافها ، وذلك ليشاهد الانسان الله ظاهرا فى الموجودات . ثم بروز العالم عند صوفينا لا يعنى أن العالم جزء الله ، وإنما يعنى أن العالم ظاهر بإظهار الله ، فالبروز هو الظهور[1] ، وكون العالم ظاهرا بإظهار الله يعنى — فى ضوء ما تبيناه مع صوفينا فى تفسيره لوجود الموجودات — أن العالم ظاهر بفعلين هما الايجاد والامداد ، فهو لهذا ممكن الوجود ، ويختلف فى رتبة وجوده عن رتبة موجده ، فكيف يقال أن العالم جزء الله ، أو أن الممكن جزء الواجب ؟

خلاصة القول فيما سبق أن الدكتور زكى مبارك لم يكن مصيبا فى فهمه لمضمون الحكمتين العطائيتين اللتين أوردهما ليثبت أن ابن عطاء الله قائل بالحلول ، لأنه فسرها بما تقتضيه ظاهر ألفاظهما لا بما يقتضيه المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود.

والآن بعد أن تبين لنا أن المذهب العطائى مبتعد عن مذهبى أصحاب وحدة الوجود وأصحاب الحلول ابتعادا واضحا فما عساه أن يكون إذن ؟

إن المذهب العطائى مذهب فى شهود الوحدة فى الوجود فى حال من الذوق الصوفى فحسب ، إذ يفنى الصوفى عن نفسه وعن الأكوان فلا يعود يرى موجودا سوى الله فى الوجود[2] ، ولكن هذا الصوفى لا ينطلق فى نفيه للأكوان فيقرر أنها معدومة بإطلاق ، أو أن الأكوان يندرج وجودها فى وجود الله بحيث تصبح

---

(١) يقال : برز بروزا ، يعنى ظهر بعد الخفاء « القاموس المحيط للفيروزابادى مادة « برز » . ويستخدم ابن عطاء الله لفظ برز فى مواضع كثيرة من حكمه ، كأن يقول مثلا : « لا تفرحك الطاعة لأنها برزت منك ، وافرح بها لأنها برزت من الله إليك ، « قل بفضل الله وبرحمته وبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » (شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٦) . فهل معنى بروز الطاعة من الله أنها جزؤه ! ؟

(٢) تسمى هذه الحالة عند الصوفية بالفناء فى التوحيد ، وهى حالة متمشية مع السنة ويعترف بها خصوم الصوفية ، فيقول سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد عنها : « . . إذا انتهى العبد فى السلوك إلى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى فى الوجود إلا الله ، وهذا الذى يسمونه (أى الصوفية) الفناء فى التوحيد ، وإليه الإشارة فى الحديث القدسى : « لا يزال العبد يتقرب إلى الله ... إلخ » ، وبالجملة أنه طريق علم وعرفان وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج فى بدايته ونهايته » (اقتبسه الكمشخانوى فى جامع الأصول ، ص ٨٠) .

الإشارة إلى الأكوان هى عين الإشارة إلى الله ». وإنما يرد الصوفى من حال الفناء عن نفسه وعن العالم إلى حال البقاء ، وبتعبير إصطلاحى آخر يرد من حال الجمع إلى حال الفرق فيشاهد الأكوان قائمة بمكونها وغير ناسخة لأحديته فى نفس الوقت .

وتفسير ابن عطاء الله للوجود على هـذا النحو أمر يقره أشد خصوم الصوفية وأعنى به ابن تيمية : فابن تيمية فى إحدى رسائله يثبت — كما يثبت ابن عطاء الله — وجودين أحدهما غير الآخر ، وأحدهما محدث مخلوق ، فيكون الخالق غير المخلوق ، ويثبت ابن تيمية أنه لا يمكن جحد وجود الأعيان المعينة ، وينعى على من يغيب من الصوفية عن شهود الأعيان كما يغيب عن شهود نفسه فيظن أن مالم يشهده قد عدم فى نفسه وفنى ، ويقع فى القول بالاتحاد أو الحلول ، فيقول : « .. ولـكن هذه الحال تعترى كثيرا من السالـكين . يغيب أحـدهم عن شهود نفسه وغيره عن المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما . وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها فى أنفسها فنيت . . . ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله »(١) .

ولعل ابن عطاء الله قد أراد أن يبرىء نفسه عن الانطلاق من نفى الأكوان إلى إثبات الوحدة أو الحلول ، كما أراد أن يظهر توسطه بين شهود الوحـدة والإقرار بالاثنينية بقوله « ... والعلم النافع ... هو علم المعرفة بالله ، ولـكن من استرسل بإطلاق التوحيد ولم يتقيد بظواهر الشريعة فقد قذف به فى بحر الزندقة ، والشأن أن يكون بالحقيقة مؤيدا وبالشريعة مقيدا ، وكذلك المحقق فلا يكون منطلقا مع الحقيقة ، ولا واقفا مع ظاهر إسناد الشريعة ، وكان بين ذلك قواما »(٢) .

والحق أن ابن عطاء الله السكندرى فى تعبيره عن شهود الأحدية متزن كل الاتزان فلم أجد له عبارة واحدة مسرفة تعد من قبيل الشطحات التى نرى الشيء الـكثير منها عند

---

(١) تقى الدين بن تيمية : مجموعة الرسائل الـكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، جـ ١ ، ص ١٥٤ .
(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٥٤ .

غيره من الصوفية كالبسطامى والحلاج وابن عربى وعفيف الدين التلمسانى ، وغير أولئك وهؤلاء من الصوفية . وذلك راجع إلى أن ابن عطاء الله متأثر باتجاه المدرسة الشاذلية ورئيسها الشيخ أبى الحسن الشاذلى الذى كان يؤثر الفرق على الجمع ، وكان ينصح أصحابه بالاعتدال فى التعبير عن حقائق التوحيد ، على نحو ما يرويه ابن عطاء الله نفسه فى لطائف المنن قائلا :

« قال الشيخ أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه : « كان لى صاحب كثيرا ما يأتينى بالتوحيد ، فقلت له : إن أردت التى لا لوم فيها فليكن الفرق على لسانك موجودا ، والجمع فى باطنك مشهودا »[1] . وهذا بالإضافة إلى أن ابن عطاء الله كان شيخا مرشدا لآداب الطريق ، ومن هذا شأنه لا بد وأن يكون من أهل الرسوخ والتمكين لا من أهل الشطحات والأحوال .

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

ثبت
المصادر والمراجع

(أ) مصادر البحث

١ — المصادر الخطية :

(١) أبو الصلاح الصعيدى الشاذلى : تعطير الأنفاس بمناقب أبى الحسن الشاذلى وسيدى أبى العباس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ .

(٢) أبو العباس أحمد الشهير بزروق الفاسى : أصول الطريق الشاذلية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٤٩٠ مجاميع .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : رسالة تكلم فيها عن قوله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام . . » ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٨١ تصوف .

(٤) ابن عقبة اليرغنى : تفضيل الطريقة الشاذلية على غيرها من الطرق السنية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٣٨٣ تصوف .

(٥) عبد الرؤوف المناوى : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٥٦ تاريخ .

(٦) محمد أمين خضر : رسالة فى الطبقات ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٦٦ تاريخ .

(٧) كتاب الطرق الصوفية : أشار بوضعه وتصنيفه السيد محمد توفيق البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ، وألفه بعض الأفاضل ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٧٣٧ تاريخ .

٨) نور الدين الحسن على الشاذلى : الزهرة المضية فى أسماء طرق الشاذلية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٨٢٦ تصوف .

٩) مؤلف مجهول : تجليات الشاذلية فى الأوقات السحرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٥٨٥ تصوف .

(١٠) إجازة بطريق الشاذلية من بعض الصوفية لتلميذ له اسمه رضوان بشير المناوى ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢ مجاميع .

(١١) سلسلة الشيخ صالح أبى الصلاح الطرابلسى متصلة بأبى الحسن الشاذلى إلى رسول الله ، ضمن مجموعة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٥٥٠ تصوف .

٢ — المصادر المطبوعة :

(١٢) أبو العباس أحمد الشهير بزروق الفاسى : كتاب قواعد التصوف ، مصر ١٣١٨ هـ .

(١٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

(١٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب المصرية ١٣٥٨ هـ .

(١٥) ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة ، حيدر آباد ١٣٤٨ هـ .

(١٦) ابن عباد النفزى الرندى : شرح الحكم ، بولاق ١٢٧٨ هـ .

(١٧) ابن عجيبة الحسنى : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

(١٨) « « « (الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية) بهامش إيقاظ الهمم ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م .

(١٩) ابن عطاء الله السكندرى : متن الحكم العطائية ، القاهرة ١٣٣١ = ١٩١٢ م ، بآخر شرح ابن عجيبة .

(٢٠) ابن عطاء السكندرى : وصيته إلى إخوانه بالاسكندرية بآخر لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

(٢٢) « « « « : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢٣) ابن عطاء الله السكندرى : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، بهامش التنوير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

(٢٤) ابن عطاء الله السكندرى : القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م .

(٢٥) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، مصر ١٣٢٢ هـ .

(٢٦) « « « « : عنوان التوفيق فى آداب الطريق ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٢٧) ابن عياد الشاذلى : الأذكار العلية والأسرار الشاذلية المعروف أيضاً بالمختصر ، الإسكندرية ١٢٨٨ هـ .

(٢٨) ابن عياد الشاذلى : المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ، مصر ١٢٧٣ هـ .

(٢٩) ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٣٠) أحمد بابا : نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، بهامش الديباج لابن فرحون ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٣١) بروكلمان : (كارل) : مادة : « ابن عطاء الله » ، دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) .

٣٢) جمال الدين محمد أبى المواهب الشاذلى : قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق ، سوريا ١٣٠٩ هـ .

٣٣) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مطبعة المعارف التركية ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م .

٣٤) حسن بن الحاج محمد الكوهن : جامع الكرامات العلية فى طبقات السادات الشاذلية ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

٣) حسن السندوبى : أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالإسكندرية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

(٣٦) داود بن ماخلا : اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، مصر ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م .

(٣٧) السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، مصر ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السيوطي (جلال الدين) : حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، مصر ١٣٢١ هـ .

(٣٩) السيوطي (جلال الدين) : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .

(٤٠) السيوطي (جلال الدين) : تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٤ م .

(٤١) الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

(٤٢) شمس الدين بن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ، المطبعة الأميرية مصر ١٣٢٥ هـ = ١٩٥٧ م

(٤٣) عبد الله الشرقاوي : شرح الحكم العطائية بهامش شرح الرندي ، بولاق ١٢٨٧ هـ .

(٤٤) عفيف الدين اليافعي اليمني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ، حيدر آباد ١٣٣٩ هـ .

(٤٥) علي أحمد أبو النظر الإسكندري : منهل الأنوار المحمدية بذيل درة الأسرار ، الإسكندرية ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م .

(٤٦) علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة ، بولاق ١٣٠٦ هـ .

(٤٧) علي سالم عمار : أبو الحسن الشاذلي ، القاهرة ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

(٤٨) الشيخ عمر البتنوني : السر الصفي في مناقب السلطان الحنفي ، القاهرة ١٣٠٦ هـ .

(٤٩) محمد بن أبي القاسم الحميري : درة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب سيدي

أبي الحسن الشاذلي وتلميذه أبي العباس المرسي ، الإسكندرية ١٣٥٣ هـ : ١٩٣٥ م .

(٥٠) محمد بن محمد حسن ظافر المدني : الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية ، المطبعة البهية العثمانية ١٣٠٢ هـ .

(٥١) محمد النشابي الحسني الشاذلي : مجموع يشتمل على مدام الاستبشار في دوام الاستغفار ، وعلى السلسلة العلية في طريق الشاذلية ، مصر ١٣١٢ هـ .

(ب) مراجع البحث العامة

المراجع العربية :

(٥٢) أبو العلا عفيفي (الدكتور) : مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ونقلها الدكتور عفيفي إلى العربية ، القاهرة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م .

(٥٣) أبو العلا عفيفي (الدكتور) : تعليق على مادة « ابن عربي » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

(٥٤) أبو المعين النسفي : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .

(٥٥) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م .

(٥٦) ابن الأثير الجزري : النهاية في غريب الحديث والأثر ، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٥٧) ابن الألوسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين ، بولاق ١٢٩٨ هـ .

(٥٨) ابن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، بولاق ١٨٩٤ م .

(٥٩) ابن تيميه : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٦٠) « : مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ، القاهرة ١٣٤١ هـ — ١٣٤٩ هـ .

(٦١) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٨٨٦ م .
(٦٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، بولاق ١٢٩٩ .
(٦٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ليدن ١٨٩٢ م ، وشرحا الإشارات ، ١٣٢٥ هـ .
(٦٤) ابن سينا : النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ م .
(٦٥) « : تفسير الصمدية ، بمجموعة جامع البدائع ، القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩١٧ م .
(٦٦) ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ هـ .
(٦٧) ابن عربي (محي الدين) : إصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية ، بآخر تعريفات الجرجانى ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
(٦٨) ابن عربي (محي الدين) : التدبيرات الإلهية ، طبعة نيبرغ .
(٦٩) « « : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .
(٧٠) « « : فصوص الحكم ، نشر الدكتور أبى العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م .
(٧١) ابن الوردى : التاريخ ، بولاق ١٢٨٥ هـ .
(٧٢) أحمد الكمشخانوى النقشبندى : جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
(٧٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
(٧٤) الجامى (عبد الرحمن) : الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ ، مع لباب أساس التقديس للفخر الرازى .
(٧٥) الجبرتى (عبد الرحمن) : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، بولاق ١٢٨٧هـ
(٧٦) الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
(٧٧) الرازى (فخر الدين) : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٧٨) زكى مبارك (الدكتور) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

(٧٩) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ، نشر نيكولسون ، ليدن ١٩١٤ م .

(٨٠) سركيس (يوسف إلياس) : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مصر ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م .

(٨١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م .

(٨٢) السلمى (أبو عبد الرحمن) رسالة الملامتية ، نشر الدكتور أبى العلا عفيفى بآخر الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، بالقاهرة ١٩٤٥ م .

(٨٣) السهروردى (أبو حفص عمر البغدادى) : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

(٨٤) الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٨٥) العاملى (بهاء الدين) : رسالة فى الوحدة الوجودية ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان بمصر ١٣٢٨ هـ .

(٨٦) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

(٨٧) الغزالى (الإمام أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

(٨٨) « « « « : الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

(٨٩) « « « « : رسالة كيمياء السعادة ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان بمصر ١٣٢٨ هـ .

(٩٠) القشيرى (عبد الكريم بن هوازن) الرسالة ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٩١) القلقشندى : صبح الأعشى ، المطبعة الأميرية ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م .

(٩٢) الكلاباذى (أبو بكر محمد) التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشر أربرى القاهرة ١٩٣٣ م .

(٩٣) محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : الحياة الروحية فى الإسلام، القاهرة ١٩٤٠م
(٩٤) « « « « : ابن الفارض والحب الإلهى . القاهرة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م
(٩٥) محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : تعليق على مادة « ذى النون » بدائر المعارف الإسلامية الترجمة العربية عنوانه : « ذى النون المصرى : سيرته وحياته الروحية ومذهبه » .
(٩٦) مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : تعليق على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
(٩٧) المقريزى (أحمد بن على) : البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
(٩٨) المقريزى (تقى الدين) : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار فى مصر ١٣٢٦هـ
(٩٩) « « : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر الدكتور محمد مصطفى زيادة ، القاهرة ١٩٣٩ م .
(١٠٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ م .
(١٠١) يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ، القاهرة ١٩٥٤ م .

٢ — المراجع الإنجليزية :

(102) A. Bel : Art.: "Abu Madyan", Encyclopedia of Islam.

(103) Arberry (A.J.) : Sufism, an account of the mystics of Islam, London 1950.

(103) Dr. A.F. Affifi : The Mystical philosophy of Muhyid - din Ibnul 'Arabi, Cambridge 1939.

(105) A.S. Martin : Art. "Predestination", Encyclopedia of Religion & Ethics.

(106) Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, translated by R.A. Nicholson, Leyden 1911.

(107) Brown (J.P.) : The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868.

(108) Carra De Vaux : Art. "Fate (Muslim)", Encyclopedia of Religion & Ethics.

(109) Evelyn Underhill : Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual consciousness, London 1949.
(110) Huges (T.P.) : A Dictionary of Islam, London 1885.
(111) James (William) : The Varieties of Religious Experience, New York 1935.
(112) Lane-poole (Stanley) : History of Egypt in the Middle Ages, London 1901.
(113) Macdonald (D.B.) : Art "Dhikr", Encyclopedia of Islam.
(114) « « : Art. "Karama" : Encyclopedia of Islam.
(115) Margoliouth (D.S.) : Art. "Shadhiliah", Encyclopedia of Islam.
(116) Montet (E) : Art. "Religious Orders", Encyclopedia of Religion & Ethics.
(117) Nicholson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
(118) Nicholson (R.A.) : A Litterary History of the Arabs, Cambridge, 1953.
(119) Nicholson (R.A.) : Art. "Asceticism (Muslim)", Encyclopedia of Religion & Ethics.
(120) Nicholson (R.A.) : Art. "Sufis", Encyclopedia of Religion and Ethics,
(121) Thouless (Robert) : An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.
(122) Townsed (H.C.) : Art. "Purification (Christian)", Encyclopedia of Religion & Ethics.
(123) Warren (H.C.) : Dictionary of Psychology, New York 1934

٣ — المراجع الفرنسية :

(124) A. Cour : Art. "Al Shadihili", Encyclopedie de l'Islam
(125) Aristote : De l'Ame, Traduction Par Tricot, Paris 1934.
(126) Bastide (Roger) : Les Problèmes de la vie Mystique, Paris 1931.
(127) Ben Cheneb (Mohamed) : Etude sur Les Personnages mentionnés dans L'Idjaza du cheikh 'Abdel Qadir El Fasy, Paris 1907.
(128) Boutrox (Emile) La Psychologie du Myticisme, Conférence faite a l'Institut Psychologique International, Le 7 Fevrier 1902.
(129) Goblot (Edmond) Vocabulaire Philosophique, Paris 1924.

(130) Lalande, A. : Vocabulairt Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1947.
(131) Leuba (James.H.) : Psychologie du Mysticisme Religieux (Ttaduction Françaiae par Lucien Herr), 1925.
(132) Massignon (Louis) : La Passion d'Al Houssain Ibn Mansour El Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam, Paris 1922.
(133) Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits concernant l'Histoire de La Mystique En Pays de l'Islam, Paris 1929.
(134) Massignon (Louis) : Esaai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane, Paris 1922.
(135) Massignon (Louis) : Art. "Tasawwuf", Encyclopedie de l'Islam.
(136) Octave Depont & Xavier Coppolani : Les Confréries Religieuses Musulmanes, Alger 1897.

المراجع الألمانية :

(137) Brockelmann (Carl) : Geschichte der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, Suppl. Leiden 1938.
(138) Brockelmann (Carl) : "Ibn 'Ata - Allah". Enzyklopedie Des Islam, Leiden 1927, Band II.
(139) Wüstenfeld : Die Geschichtschreiber Der Araber.

المراجع الإسبانية :

(140) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946.

فهـــــــارس

الأعلام والفرق والطوائف

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والطوائف

تصويبات

على الرغم من الاجتهاد فى التصحيح وقعت بعض أخطاء مطبعية نرجو من القارىء الكريم أن يصححها على الوجه الآتى :

ص	س	الخطأ	الصواب
ج	١٩	ويقتينا	ويقيننا
ط	٨	بالقياص	بالقياس
١	١٣	فيرجع	فيرجج
٢٢	١٥	برى	بردى
٢٧	١٣	أبيك	أيبك
٣٩	٩	السهرورى	السهروردى
٤٠	١٠	(٢) حياة	(٣) حياته
٤٨	٦	السهردى	السهروردى
٦٢	١٠	المنـاقين	المناقبين
٦٥	٤	والعرض	والغرض
٩٣	٦	صـوليا	أصـوليا
١٠٥	١٦	(٢)	(٣)
١٠٦	١٠	وفوق	وفق
١٠٩	٢٠	إليـه	عليـه
١٣١	٨	١٦	٦

ص	س	الخطأ	الصواب
١٥٠	٦	العزلة أو لخلوة	العزلة والخلوة
١٦٣	٢	Péhnomenal	Phénomenal
١٧٢	٢٣	ثمة سؤال يعرص	ثمة سؤال يعرض
٢٠٠	١٢	للصابرين	الصابر
٢٠٥	٢٠	على	وعلى
٢٢٠	٢٠	بالبقاء	وبالبقاء
٢٢٠	٢٠	السلواك	السلوك
٢٣٢	٧	وصوفتا	وصوفينا
٢٥٠	٥	فرب	قرب
٢٥٨	١٨	وأبررهم	وأبرزهم
٢٦٥	١٨	ممكتنا	ممكنا
٢٧٧	١٢	الديباج	الديباج
٢٨٢	٤	بدائر	بدائرة
٢٩٣	١٩	محمد بن الكريم	محمد بن عبد الكريم

استدراكات

ص	س	
١٧	١١	أضف : لا ، بعد : طالب علم
٦٢	١	ضع رقم (١) فوق : الصوفية ، وضع (٢) فوق آخر النص واحذف رقم (٢) من فوق : الناس .
٧٢	١١	إحذف : صفه
١٠٣	هامش ٤	ص ١٠٨ ، بدلا من : س ٩
١٣٢	٩	إحذف : والشرية

هذا الكتاب

« وصل ابن عطاء الله السكندرى إلى منزلة عالية فى التصوف لم يدركها إلا القليل . وابن عطاء الله السكندرى المولد ، المصرى الموطن ، العربى الأصل ، الصوفى المشهور (٦٥٨ هـ — ٧٠٩ هـ) ، من أشهر أعلام التصوف فى تاريخ مصر الثقافى والروحى ، وأشهر حملة أعلام المذهب الشاذلى الصوفى .

« وكان مذهب ابن عطاء الله ، مع أهميته فى تاريخ مصر الصوفى والروحى والفكرى ، مجهولا أو شبه مجهول حتى نهض الباحث المشهور فى دوائر الجامعات والاستشراق ، أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، فكتب رسالة ضخمة عن ابن عطاء الله وفلسفته التصوفية تعد من أروع ما كتب من الدراسات العلمية الحديثة وخاصة فى التصوف .

وقد درس التفتازانى عصر ابن عطاء الله وحياته وتصوفه ومؤلفاته ومذهبه فى التصوف، وعرض آراءه فى النفس الإنسانية وآداب السلوك والمقامات والأحوال والمعرفة الصوفية ، وشرح منزلته فى التصوف المصرى ، كل ذلك فى استيعاب وفطنه ، ومنهجية فى البحث وعناية بالمرجع ، ودقة فى الاستنباط ، وجمع لشتى أطراف الموضوع وجوانبه المتعددة . . . . إلخ »

من كتاب للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى الأستاذ بكلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية ، عنوانه : « التراث الروحى للتصوف الإسلامى فى مصر » ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٩٠ — ٩١ .

ويسر مكتبة القاهرة الحديثة أن تقدم هذا البحث القيم إلى المكتبة العربية مساهمة منها فيما تنشره من روائع الفكر الإسلامى .

مكتبة القاهرة الحديثة

